

ELEMENTOS DE DERECHO CONSTITUCIONAL CANÓNICO

JAVIER HERVADA

ELEMENTOS DE DERECHO CONSTITUCIONAL CANÓNICO

Tercera edición

Edición preparada por *José Bernal*

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda del *Centro Académico Romano Fundación (CARF)*.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

Primera edición: 1987
Segunda edición: 2001
Tercera edición: Junio 2014

© Copyright 2014. Javier Hervada
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 978-84-313-2999-0
Depósito legal: NA 797-2014

Impreso en: ULZAMA DIGITAL, S.L. Pol. Areta. Huarte (Navarra)
Printed in Spain – Impreso en España

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 256 850 - Fax: +34 948 256 854
e-mail: info@eunsa.es

ÍNDICE GENERAL

PRÓLOGO	13
---------------	----

PRIMERA PARTE NOCIONES GENERALES

CAPÍTULO I. DERECHO CONSTITUCIONAL Y CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA	19
1. La ciencia del Derecho Constitucional	19
2. La constitución de la Iglesia	21
3. Fuentes del proceso constitucional	26
4. La técnica jurídica constitucional	29
5. Técnica jurídica constitucional y ordenamiento canónico	33
CAPÍTULO II. DE LA IGLESIA EN GENERAL	39
1. Preliminares	39
2. El misterio de la Iglesia	40
3. La nota específica de contraste: la congregación de los discípulos de Cristo y la filiación divina	41
4. El Pueblo de Dios	41
5. El Cuerpo místico de Cristo	45
6. La Iglesia como sacramento radical	45
7. Los vínculos sociales	46
8. Principios constitucionales	47
9. Institución y comunidad	51
10. Pueblo, comunidad, sociedad	53

11. Comunión de bienes y fines	56
12. Figura jurídica de la Iglesia	57
13. La personalidad jurídica de la Iglesia	60

SEGUNDA PARTE

LA DIMENSIÓN UNIVERSAL DE LA IGLESIA

CAPÍTULO III. LA IGLESIA UNA Y UNIVERSAL	71
§ 1. <i>El fin de la Iglesia</i>	71
1. Las notas de la Iglesia	71
2. El fin de la Iglesia, Descripción	72
3. Sujetos agentes	73
4. Autonomía de lo temporal	73
§ 2. <i>La Iglesia una</i>	74
1. La unidad de la Iglesia. La comunión eclesial	74
2. La «communio fraterna» o «communio fidelium»	75
3. La «communio hierarchica»	76
4. La «communio ecclesiarum»	78
5. Unidad entre el elemento interno y el elemento externo	79
§ 3. <i>La Iglesia universal</i>	80
1. La universalidad de la Iglesia	80
2. La Iglesia universal como «communio ecclesiarum». Versión oriental	81
3. Versión occidental	82
4. Los dos planos o estratos constitucionales	83
5. El primer plano constitucional	84
6. El segundo estrato constitucional	85
7. Conclusión	86
CAPÍTULO IV. EL PUEBLO CRISTIANO	89
§ 1. <i>El fiel cristiano</i>	89
1. Planteamiento	89
2. El fiel cristiano	89
3. La igualdad fundamental	90
4. La condición constitucional del fiel	91
5. El contenido de la condición constitucional del fiel	93
6. Fuentes actuales de positivación del contenido de la condición constitucional del fiel	94

§ 2. <i>Los derechos y deberes fundamentales</i>	95
1. Los derechos fundamentales	95
2. Los deberes fundamentales	105
§ 3. <i>Situaciones jurídicas derivadas de la «conditio communionis»</i>	110
1. Nociones generales	110
2. Situaciones jurídicas respecto de la palabra de Dios	113
3. Situaciones jurídicas en orden a los sacramentos	113
4. Derecho a participar en las acciones litúrgicas	116
5. El derecho al propio rito	116
§ 4. <i>Situaciones jurídicas contenidas en la «conditio libertatis»</i>	117
1. Nociones generales	117
2. Derecho al apostolado personal	118
3. Derecho a la propia forma de vida espiritual (a la propia espi- ritualidad)	119
4. El derecho de reunión	120
5. El derecho de asociación	120
6. Derecho a la elección de la personal condición de vida	123
7. La libertad en materia temporal	126
§ 5. <i>Situaciones jurídicas derivadas de la «conditio activa»</i>	128
1. Noción general	128
2. Derecho a la propia opinión	129
3. Derecho a la información	130
4. Derecho a la investigación y a la enseñanza	130
5. Derecho y deber de subvenir a las necesidades temporales de la Iglesia	131
§ 6. <i>Situaciones jurídicas surgidas de la «conditio subiectionis»</i>	131
1. Noción general	131
2. Dependencia respecto a la estructura institucional fundada por Cristo	132
3. Vinculación a la jerarquía	132
4. Derecho de petición	133
5. Derecho al recto y adecuado ejercicio de la función jerárquica	133
6. Facultades de intervención en la esfera pública de la Iglesia	134
§ 7. <i>El fiel y los derechos humanos</i>	134
1. Los derechos humanos	134
2. Los derechos humanos expresamente recogidos en el CIC	135
§ 8. <i>La humanidad no cristiana</i>	136

CAPÍTULO V. LA IGLESIA-COMUNIDAD	143
1. La Iglesia-comunidad	143
2. El vínculo comunitario y sus manifestaciones	144
3. La solidaridad cristiana	145
4. Las relaciones de ascendiente. Los lideratos carismáticos	147
5. Factores comunitarios de la Iglesia-institución	148
6. Derechos fundamentales de las comunidades menores	149
 CAPÍTULO VI. LA IGLESIA INSTITUCIÓN	 153
§ 1. <i>La sociedad eclesiástica</i>	153
1. Introducción	153
2. La Iglesia-institución	154
3. La sociedad eclesiástica	159
4. Estructura constitucional de la sociedad eclesiástica	163
§ 2. <i>La organización eclesiástica</i>	167
1. Preliminares	167
2. Noción de organización eclesiástica	168
3. Algunos presupuestos teológicos y sus consecuencias jurídicas	173
4. El ministerio eclesiástico	208
5. Principios constitucionales de la organización eclesiástica	211
6. Las funciones de la organización eclesiástica	214
§ 3. <i>La potestad eclesiástica</i>	215
1. La sagrada potestad	215
2. Noción de potestad	216
3. Sentido del adjetivo «sagrada»	216
4. Unidad o distinción de potestades constitutivas de la potestad sagrada	 217
5. La potestad de orden	219
6. La jerarquía de orden	221
7. La potestad de magisterio	222
8. La potestad de jurisdicción	234
§ 4. <i>El gobierno en la vida social de la Iglesia</i>	228
1. La función de gobierno	228
2. La dinámica del gobierno eclesiástico	231
3. Órganos constitucionales de gobierno	235
§ 5. <i>La posición pública de los fieles</i>	236
1. La posición pública de los fieles	236
2. Comunión jerárquica	236

ÍNDICE

3. Participación activa	239
4. Autonomía	244
CAPÍTULO VII. EL GOBIERNO DE LA IGLESIA UNIVERSAL	247
1. Introducción	247
2. La capitalidad de la Iglesia universal: el Papa	247
3. Textos evangélicos	248
4. La sucesión de San Pedro	248
5. La potestad del Papa	249
6. Límites de la potestad del Papa	250
7. Contenido de la potestad del Papa	251
8. El ejercicio de la función primacial	252
9. Provisión del oficio primacial	253
10. Pérdida	255
11. El Colegio episcopal	255
12. La cabeza y los miembros del Colegio episcopal	257
13. El Concilio ecuménico	258
14. Actos colegiales fuera del Concilio	260

TERCERA PARTE

LA DIMENSIÓN PARTICULAR DE LA IGLESIA

CAPÍTULO VIII. LA IGLESIA PARTICULAR Y ESTRUCTURAS COMPLEMENTARIAS ..	269
§ 1. <i>Las divisiones eclesíásticas</i>	269
1. Las divisiones eclesíásticas	269
2. Noción antigua	270
3. Noción moderna	271
4. Las porciones del Pueblo de Dios	271
§ 2. <i>Las Iglesias particulares</i>	274
1. La Iglesia particular	274
2. La «totalidad» de la Iglesia particular	274
3. Los límites de la «totalidad»	275
4. Parte de la Iglesia universal	277
5. Tipos de Iglesias particulares	278
6. La capitalidad plena de las Iglesias particulares: el obispo diocesano	278
7. La capitalidad semiplena	280

§ 3. <i>Las estructuras complementarias</i>	281
1. En general	281
2. Forma jurídica	282
3. Las estructuras complementarias sin pueblo	283
4. Las estructuras complementarias con pueblo cristiano	284
5. Algunos tipos de estas estructuras	285

PRÓLOGO

Este libro contiene un estudio sistemático del Derecho constitucional de la Iglesia. Pretende, pues, dar una visión de la constitución de la Iglesia según su estado actual de positivación y formalización y construida sistemáticamente.

Dos son, por lo tanto, sus características: 1.^a no es el estudio exegético de los cánones del CIC 83 que se refieren a la constitución de la Iglesia; 2.^a estos cánones han sido tenidos en cuenta como la última fase, hasta ahora, de la formalización del Derecho constitucional canónico, al igual que los documentos del II Concilio Vaticano constituyen su más reciente fuente de positivación.

En su núcleo fundamental –puesto al día y con bastantes añadidos– esta obra contiene la parte de Derecho Constitucional del volumen primero de *El Derecho del Pueblo de Dios*, agotado hace años. La prematura y llorada muerte del Prof. Pedro Lombardía ha impedido presentar el libro como una reedición, corregida y aumentada, de dicho volumen; y también haber podido contar con su colaboración, que tanto hubiese enriquecido esta obra. Se presenta, en consecuencia, como una obra nueva y bajo mi entera responsabilidad.

Con esas características y en estas circunstancias saco a la luz pública el presente libro, con el deseo de que contribuya a un mejor conocimiento de la Iglesia y del estatuto jurídico de los fieles.

Pamplona, 8 de mayo de 1986

PRIMERA PARTE
NOCIONES GENERALES

INTRODUCCIÓN

Comenzamos el estudio del Derecho constitucional de la Iglesia con el desarrollo de unas nociones generales sobre esta disciplina y sobre la Iglesia.

La primera cuestión que debe tratarse en un libro como éste ha de ser: qué es el Derecho constitucional u orden jurídico de la constitución de la Iglesia, y qué es el Derecho Constitucional o ciencia del orden jurídico constitucional. Ambas preguntas están relacionadas y ambas las estudiamos conjuntamente. No se trata de una mezcla producto de la falta de sistematización. Es el resultado de que la distinción entre objeto y ciencia es sólo parcial –inadecuada en términos escolásticos– cuando se trata de ciencias prácticas, cual es el caso de la ciencia jurídica. Puesto que las ciencias prácticas consisten en conocer cómo hacer u operar, lo hecho u operado no preexiste a la ciencia, sino que ésta lo antecede: el objeto antes de estar en la realidad está en el conocimiento, como la casa antes está en la mente y en los planos del arquitecto que en la realidad. Claro está que, una vez construida, la casa no es la ciencia del arquitecto, pero sí es como el arquitecto la ha concebido.

El Derecho es realidad objetiva, pero también es objeto construido. Lo es por el legislador, pero lo es asimismo, aunque sólo sea en parte, por el jurista. Y sobre todo el Derecho ya evolucionado –como es el caso del Derecho canónico– es un sistema formalizado, que ha asumido muchos elementos técnicos que la ciencia ha ido elaborando a lo largo de los siglos. La división en ramas, contexto en el que encuentra su verdadero y pleno sentido hablar de Derecho constitucional, es fruto de la ciencia jurídica, como fruto de ella son los recursos técnicos que un ordenamiento jurídico moderno posee para encontrar la plena coherencia de todos sus elementos.

El Derecho constitucional es aquella parte del orden jurídico que prevalece sobre el resto; sin este rasgo, hablar de Derecho constitucional es muy poco significativo —apenas un título— y, en definitiva, poco o nada añade al tratamiento del Derecho canónico. Por eso, es fundamental la exposición de los recursos técnicos propios de la ciencia del Derecho Constitucional; en ellos encuentra su sentido esta disciplina. Todo ello es el objeto del primer capítulo.

Al desarrollo de la constitución de la Iglesia en sus dos fundamentales configuraciones —como Iglesia universal y como conjunto de Iglesias particulares—, debe preceder, a nuestro juicio, el tratamiento de algunos puntos generales que no son reducibles a los dos indicados: las figuras de la Iglesia, su personalidad jurídica, etc. Esta es la temática del capítulo segundo.

CAPÍTULO I

DERECHO CONSTITUCIONAL Y CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA

SUMARIO: 1. La ciencia del Derecho Constitucional. 2. La constitución de la Iglesia. 3. Fuentes del proceso constitucional. 4. La técnica jurídica constitucional. 5. Técnica jurídica constitucional y ordenamiento canónico.

1. LA CIENCIA DEL DERECHO CONSTITUCIONAL. La ciencia del Derecho Constitucional es la rama de la ciencia canónica cuyo objeto es el estudio de la constitución de la Iglesia, es decir, la formación del Pueblo de Dios y su estructura y su organización primarias y fundamentales.

Puede decirse que hasta ahora la ciencia del Derecho Constitucional, en cuanto rama de la ciencia canónica —según su caracterización epistemológica como saber fenoménico o positivo—, sólo ha tenido algunos antecedentes, especialmente en el siglo XIX, sin que pueda hablarse de una rama jurídica ya formada. Desde otras perspectivas científicas, algunos autores han identificado la ciencia del Derecho Constitucional con la ciencia del Derecho Público Eclesiástico.

a) La Escuela histórica alemana del siglo XIX (por ejemplo, Friedberg o Sägmüller), así como los canonistas influidos por ella (v. gr. Aichner o Wernz), adoptaron el criterio sistemático de dedicar una parte característica de sus tratados a lo que llamaron constitución de la Iglesia (*Verfassung der Kirche*) o también *ius constitutivum* o *ius constitutionis Ecclesiae* (Derecho Constitucional de la Iglesia), distinguiéndola generalmente del Derecho Administrativo (Administración de la Iglesia, *gubernatio Ecclesiae*, *Verwaltung der Kirche*), junto a la teoría de las fuentes y otras partes según las preferencias sistemáticas

de cada autor. Modernamente algún canonista, Bertola por ejemplo, ha seguido respecto a esta disciplina un criterio parecido. En estos antecedentes puede observarse, por un lado, que este Derecho Constitucional está concebido verdaderamente como una parte de la ciencia canónica por su método y por su perspectiva formal. Pero, en cambio, no trasciende la categoría de parte sistemática, sin constituir una rama científica específica, por la ausencia de unos principios y de unos instrumentos técnicos peculiares.

b) También ha sido objeto de estudio la constitución de la Iglesia por parte de la ciencia del Derecho Público Eclesiástico. Fue muy frecuente, prácticamente unánime hasta que se produjo la crisis de esta disciplina, la tesis de que el Derecho Público Eclesiástico interno estudia, como objeto principal suyo, la constitución de la Iglesia según el Derecho divino, por lo cual no falta quien entienda que puede ser llamado básicamente *ius constituens*, *ius constitutum* (v. gr. Cappello) o *ius fundamentale* (Chelodi); es más, el nombre de *Ius Constitutionale Ecclesiasticum* es preferido por algún autor (Ferrante) para denominar al Derecho Público Eclesiástico.

La ciencia del Derecho Constitucional se caracteriza por los siguientes rasgos. En primer lugar, es una rama de la ciencia canónica, y por ello tiene su misma caracterización epistemológica (positividad) y metodológica (método jurídico).

De este modo, el Derecho Constitucional se distingue netamente del Derecho Público Eclesiástico tal como se le ha entendido en sus clásicos tratados: a) por la extensión del objeto, pues, como hacía notar Wernz, el Derecho Público Eclesiástico se ciñe al Derecho divino sobre la constitución de la Iglesia, mientras la ciencia del Derecho Constitucional tiene por objeto la constitución de la Iglesia en su totalidad, tanto lo que es de Derecho divino como lo que es de Derecho humano; b) por el nivel cognoscitivo en que se mueve, pues el Derecho Público Eclesiástico clásico estudia el Derecho divino constitucional a nivel filosófico y teológico (parte de un concepto, sociedad jurídica perfecta, y de su aplicabilidad a la Iglesia; de ahí deduce sus notas, características y sus derechos fundamentales como sociedad), mientras que la ciencia del Derecho Constitucional estudia la constitución de la Iglesia como un Derecho vigente en su positividad, tal como aparece en sus fuentes inmediatas de positivación y formalización, es decir, a nivel fenoménico o científico; c) por el método, filosófico-teológico en el caso del Derecho Público Eclesiástico clásico, científico-jurídico en el supuesto de la ciencia del Derecho Constitucional; d) por su relación con la ciencia canónica, de la cual es una rama el Derecho Constitucional, siendo así que el clásico Derecho Público Eclesiástico se con-

cibe como una ciencia previa, que da los fundamentos a la ciencia canónica; e) por último, el Derecho Público Eclesiástico clásico aparece como una ciencia demostrativa (apologética según Fogliasso), mientras que la ciencia del Derecho Constitucional es explicativa, comprobadora y, en su caso, técnicamente valorativa. El Derecho Constitucional canónico, en suma, es una ciencia semejante al Derecho Constitucional secular, que ni por su estatuto epistemológico ni por su método puede parangonarse con el Derecho Público Eclesiástico clásico. Sólo un cambio metodológico radical en el Derecho Público Eclesiástico haría posible relacionar algunas partes de esta ciencia con el Derecho Constitucional.

En segundo lugar, la ciencia del Derecho Constitucional se distingue de otras ramas de la ciencia canónica: a) *por su objeto*; como observó Wernz y es común en la ciencia jurídica, el Derecho Constitucional se ciñe a estudiar la constitución —estructura jurídica fundamental— de la sociedad, mientras las restantes ramas tienen por objeto el régimen jurídico de su desenvolvimiento y actividad; b) *por la peculiaridad de sus principios científicos y de sus recursos técnicos*, que son los que, en última instancia, hacen de la ciencia del Derecho Constitucional una rama científica, específica y característica.

Esta configuración del Derecho Constitucional está hecha dentro de la *división por ramas*, es decir según la división del Derecho Canónico, no por materias, sino por formalidades, que dan lugar a distintas ramas. La división del Derecho en ramas es fruto de la convicción de que no hay unos únicos criterios de formalización y de interpretación válidos para todo el ordenamiento canónico; hay distintas partes que postulan, cada una de ellas, criterios propios y distintos de formalización e interpretación. Dentro de una misma y general caracterización epistemológica y metodológica, cada rama tiene unos principios y recursos técnicos de formalización y de interpretación propios y peculiares, en cuya virtud las perspectivas formales de conceptualización y el conjunto de principios y recursos técnicos son parcialmente diferentes en cada rama. Junto a la formalidad jurídica común a todas ellas, cada una tiene una cierta formalidad característica. Esa es la división por ramas, una de las cuales es el Derecho Constitucional, tal como lo acabamos de configurar. Otras ramas son: Organización Eclesiástica, Derecho Administrativo, Derecho de la Persona, Derecho Penal, Derecho Procesal, etc.

2. LA CONSTITUCIÓN DE LA IGLESIA. La constitución de la Iglesia —su formación como tal y su estructura y organización primarias y fundamentales— abarca una serie de factores que trascienden sus elementos y aspectos jurídicos, pues el Pueblo de Dios no se constituye como tal solamente a través de unas estructuras

jurídicas. Pero no es menos cierto que esas estructuras jurídicas constituyentes existen. Ahora bien, si aplicamos el método jurídico, como corresponde a la ciencia del Derecho Constitucional, y con él la abstracción que le es propia, debemos prescindir metodológicamente –aunque sin olvidarlos– de los elementos constituyentes no jurídicos, para quedarnos con sólo los elementos jurídicos como objeto directo de estudio. Aparece entonces el concepto *jurídico* de constitución de la Iglesia (más precisamente la constitución jurídica del Pueblo de Dios), formado por su estructura jurídica constitucional que es lo que corresponde estudiar a la ciencia del Derecho Constitucional.

Pero, ¿qué se entiende por constitución de la Iglesia? La delimitación de este concepto nos lleva a poner de relieve su rasgo específico y su extensión.

a) La palabra *constitución* significa en general *status*, conformación, orden, estructura esenciales de un ente o de un organismo. Y así como se habla de la constitución de un ser viviente, por analogía también se expresa con esta palabra la constitución de un pueblo organizado, aplicándola a su conformación y estructura especial y característica (Biscaretti). La palabra constitución hace referencia, pues, a la nota específica del concepto que expresa: la idea de conformación o estructura primaria y fundamental de un ente. Respecto de la Iglesia, su constitución vendrá determinada, en consecuencia, por *aquellos elementos jurídicos que constituyen al conjunto de los fieles en una unidad orgánicamente estructurada* –en el Pueblo de Dios: «Vosotros que en un tiempo no erais pueblo, ahora sois Pueblo de Dios» (1 Pe 2, 10)– y, *por tanto, forman las estructuras primarias y fundamentales por las cuales el Pueblo de Dios como tal se forma, se configura y se organiza básicamente*. Todos los demás aspectos jurídicos del Pueblo de Dios pueden considerarse como desarrollo o consecuencia de estos factores constituyentes o constitucionales.

De esta definición de la constitución del Pueblo de Dios se deduce que no hay razón alguna para ceñir la constitución a la jerarquía, puesto que jerarquía y Pueblo de Dios no se identifican. No hay, pues, sólo unos órganos constitucionales jerárquicos, sino también una situación jurídica constitucional de todos los miembros del Pueblo de Dios.

b) La noción de constitución que hemos delineado nos indica ya cuál es la extensión de dicho concepto, es decir, a qué elementos dentro del orden jurídico de la Iglesia, se aplica.

Sin embargo, no siempre la doctrina ha seguido un criterio uniforme en este punto. En la canonística del siglo XIX por ejemplo, sobre la base de que la ciencia del Derecho Constitucional estudia, no sólo el Derecho divino constitucional, sino también el Derecho humano del mismo rango, fue frecuente

englobar, dentro de la parte dedicada al Derecho Constitucional materias que pertenecen a otra rama distinta, y en concreto a la Organización eclesiástica. A ello debió contribuir posiblemente, aparte del hecho de no haber tenido en cuenta –difícilmente podían tenerlos presentes en su época– los principios y recursos técnicos peculiares del Derecho Constitucional, el sentido amplio de los términos latino o alemán que utilizaron (*constitutio*, *Verfassung*), equivalentes también a organización, en una época en que todavía la ciencia de la organización no había adquirido la autonomía actual. El hecho cierto es que estos canonistas –por ejemplo, Friedberg, Wernz, Sägmüller– englobaron dentro de la constitución de la Iglesia la temática que hoy debemos considerar como propia de la rama jurídica de la Organización eclesiástica; por ello, incluyeron en la parte correspondiente a la constitución de la Iglesia, tanto la exposición de los derechos propios de los laicos (hoy diríamos, desde otra perspectiva, derechos fundamentales de los fieles) como el estudio del Romano Pontífice, los obispos, los párrocos o el Sínodo diocesano. Posición análoga ha adoptado modernamente Bertola.

No significa esto que no haya habido, en el pasado siglo, autores que intuyesen la distinción entre constitución y organización. Aichner fue uno de estos autores. Para este canonista el término constitución se toma fundamentalmente en el mismo sentido que le atribuimos aquí. Por esto, la parte dedicada a ella debe estudiar, según Aichner, de qué modo la Iglesia fue constituida y orgánicamente dispuesta («constituta et organice disposita») por su Fundador y qué derechos fluyen de su originaria constitución. Debe estudiar, en consecuencia, los diversos miembros de que consta la Iglesia (clérigos y laicos) y ha de considerarlos en relación a su estado social, a los oficios y a los grados de la jerarquía, pues la constitución de la Iglesia no es otra cosa, dice, que su *conformación*, que consta de los diversos miembros orgánicamente dispuestos (concepción estamental) («constitutio ecclesiae non est, nisi illa ipsius formatio, qua ex variis membris organice dispositis constat»). Ahora bien, dice asimismo, la constitución de la Iglesia fue determinada por Cristo en cuanto a sus elementos esenciales, a los cuales la Iglesia añadió otros muchos, para organizarse de modo completo; ambos elementos forman para Aichner la constitución de la Iglesia, que queda de este modo unida sin solución de continuidad con la organización. Sin embargo, distingue el autor citado, un núcleo constitucional primario (los elementos esenciales puestos por Cristo), al que llama Derecho fundamental, *ius fundamentale*, intuyendo así una cierta distinción entre constitución y organización. En efecto, el *ius fundamentale*, es, al decir de Aichner, aquel que es la base de los derechos y funciones de la Iglesia; se llama también, añade, *ius constitutivum*, porque es

un factor constituyente de la Iglesia, es decir, forma parte de su constitución, a la que es inherente de modo indisoluble. Este Derecho fundamental abarca las líneas básicas de la forma de la Iglesia como organismo social y visible, a saber: *a'*) la Iglesia aparece fundada por Cristo como una sociedad externa de hombres que siguen la doctrina de su Fundador; *b'*) los fieles se unen entre sí por el triple vínculo de la fe, los sacramentos y los legítimos Pastores; *c'*) esta sociedad es *desigual*, pues hay una diferencia entre *clero y pueblo*, entre sacerdocio visible y sacerdocio invisible; *d'*) en el clero hay asimismo distinción de grados: el primado de Pedro, los obispos, los presbíteros y los ministros; *e'*) por último, la constitución de la Iglesia es monárquica y jerárquica. Posición —la de este autor— que no aclara suficientemente el problema planteado.

Propiamente hablando, sólo son elementos constitucionales aquellos elementos que pueden ser calificados de primarios y fundamentales, sean de origen divino, sean de origen humano. Como tales pueden considerarse aquellos factores jurídicos que: *a'*) establecen, originan y determinan la misma formación de la Iglesia, sus elementos constitutivos y su forma histórica concreta; *b'*) establecen la modalidad y competencia de sus órganos fundamentales con sus relaciones recíprocas; y *c'*) regulan la situación fundamental de los fieles y sus relaciones con la jerarquía. Cuáles sean, según nuestra opinión, estos factores jurídicos constitucionales se desprende de las páginas que siguen.

Un punto que nos parece importante para la configuración de esta rama del Derecho Canónico reside en que —como hemos indicado— ni la constitución de la Iglesia se ciñe al Derecho divino, ni la ciencia del Derecho Constitucional, en consecuencia, se limita a estudiar los aspectos divinos de la constitución del Pueblo de Dios.

a) La constitución de la Iglesia no abarca sólo las normas y principios constitucionales dados por Cristo. Es cierto que el Hijo de Dios *constituyó* la Iglesia en el más genuino y radical sentido. Pero no es menos cierto que estas normas y principios reciben —han recibido, aunque de modo accidental y secundario— distintas modalidades históricas de aplicación. Ahora bien, el Derecho positivo vigente no lo forman sólo los principios o las normas más radicales y últimas, sino también aquellas otras que representan su conformación histórica. Es más, no puede seriamente separarse el principio o la norma radical de su conformación histórica, porque el principio o la norma radical vigente —están históricamente vivas— precisamente a través de su conformación histórica, que no representa otra cosa que su manifestación viva en el tiempo. Por lo tanto, cuando del Derecho vigente y positivo se trata —es decir, cuando de lo que se trata es, en nuestro caso, de la constitución históricamente viva— está fuera de

lugar ceñirse al principio o norma radical abstractamente considerados, o sea fuera de su modalidad histórica. Tales principios o normas abstractos no son el Derecho real y vivo, sino una abstracción, una universalización intemporal. Por otra parte, los factores constitucionales dados por Cristo no cierran totalmente –aunque pongan los rasgos esenciales e irreformables– el ciclo constitucional del Pueblo de Dios. También en el orden constitucional el Derecho humano concreta, determina y da una configuración histórica a los principios y normas radicales de Derecho divino. Por todo lo dicho, la constitución de la Iglesia, en su sentido total, abarca normas y estructuras de origen divino y de origen humano. Tan constitucional, por ejemplo, es, en una época determinada, la existencia del primado, como la forma concreta o modalidad de ejercicio que revista.

b) Análogamente, la ciencia del Derecho Constitucional, como rama que es de la ciencia canónica –saber fenoménico o positivo– tiene por objeto la constitución de la Iglesia considerada como orden jurídico constitucional históricamente vigente. En consecuencia, abarca tanto los factores divinos como los factores humanos constitucionales. En esto se distingue netamente de la Teología o del Derecho Público Eclesiástico clásico. Ambas disciplinas, por su método y por su estatuto epistemológico (*sub ratione Deitatis*, filosófico u ontológico) han estudiado la constitución de la Iglesia despojada de su historicidad, para ceñirse a los elementos permanentes e invariables, considerados en su validez universal. E incluso cuando sus cultivadores volvieron los ojos a elementos históricos, los trataron con el mismo método (inadecuado en este caso concreto), elevando a nota permanente y universal lo que era, a lo sumo, una configuración puramente histórica (así cuando afirmaban que la Iglesia es constitucionalmente una monarquía absoluta, analogía que quizás pudiese responder a una forma histórica del gobierno central de la Iglesia por algún tiempo, pero que no responde, ni a la realidad de la Iglesia de muchos siglos, ni a la Iglesia actual, ya que monarquía absoluta y supremos y plenos poderes no son términos equivalentes; tan configuración histórica de plenos poderes en el Estado es una monarquía absoluta, como una dictadura, o ciertos regímenes presidencialistas). La ciencia del Derecho Constitucional de la Iglesia se mueve en el plano del Derecho históricamente vigente –sea cual sea su origen, divino o humano– y su método es el científico-jurídico, o sea el fenoménico o positivo. Estudia, pues, toda la constitución del Pueblo de Dios, tanto los principios y normas divinas en cuanto son Derecho positivo, como los factores humanos que los completan, determinan y les dan forma histórica de ser, de aplicarse y de ejercerse.

3. FUENTES DEL PROCESO CONSTITUCIONAL. El Pueblo de Dios se constituye y se conforma básicamente en virtud de la acción de Cristo, que cumple en la Historia la decisión salvífica de Dios. Esta formación del Pueblo de Dios es inherente a todo el proceso de Redención (vida, pasión, muerte, resurrección y ascensión de Cristo, Pentecostés), e incluye por tanto hechos y actos que trascienden –pero que también los contienen– los factores jurídicos constitucionales de la Iglesia. En consecuencia, la fuente primaria de la constitución del Pueblo de Dios está en la acción y en la voluntad fundacional de Cristo. Sin embargo, lo mismo que ocurre con el resto del Derecho divino, el irreformable y perenne núcleo divino de la constitución de la Iglesia puede ser –ha sido y es– completado y determinado en varios aspectos, así como puede recibir y ha recibido una forma histórica concreta a lo largo de las distintas épocas, en virtud de la acción del propio Pueblo de Dios, es decir, en virtud del Derecho humano. Esta acción del Pueblo de Dios se produce de distintas maneras, que se expondrán a continuación, junto a la fuente primaria antes citada.

a) *La voluntad fundacional de Cristo*. El Pueblo de Dios tiene su origen en la libre voluntad de Dios y en la acción salvífica de la Trinidad: «El Padre Eterno, por un libérrimo y misterioso designio de su sabiduría y de su bondad, creó el mundo universo, decretó elevar a los hombres a la participación de su vida divina y, caídos en Adán, no los abandonó, dispensándoles siempre su ayuda en atención a Cristo Redentor... Determinó convocar a los creyentes en Cristo en la Santa Iglesia, que fue ya prefigurada desde el origen del mundo, preparada admirablemente en la historia del Pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento, constituida en los últimos tiempos, manifestada por la efusión del Espíritu Santo, y se consumará gloriosamente al fin de los siglos... Cristo, pues, en cumplimiento de la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio, y efectuó la redención por su obediencia... Consumada la obra que el Padre confió al Hijo en la tierra, fue enviado el Espíritu Santo en el día de Pentecostés para que indeficientemente santificara a la Iglesia, y de esta forma los que creen en Cristo pudieran acercarse al Padre en un mismo Espíritu... Así se manifiesta toda la Iglesia como *una muchedumbre reunida por la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo*» (LG, 2, 3 y 4).

Cristo, en su peregrinaje histórico, realizó la obra de la redención mediante su muerte y resurrección. Pero asimismo fundó y puso los cimientos permanentes e irreformables de la estructura y de la organización de la Iglesia en una paciente obra de formación de sus discípulos y de verdaderos actos constituyentes progresivos, cuyo conocimiento ha llegado directamente hasta nosotros a través

de la Sagrada Escritura. Esta obra fundacional y constituyente de Cristo, que tuvo una expresión oral, implica una verdadera creación –en la historia– de la constitución jurídica del Pueblo de Dios, de la cual es testimonio auténtico la Sagrada Escritura. Estos actos testificados en el Nuevo Testamento (también por la tradición) forman un verdadero Derecho –en lo que tienen de contenido jurídico–, y constituyen el núcleo primario de la constitución del Pueblo de Dios. Este núcleo primario, en cuanto contiene un Derecho positivado, es el punto central para el estudio del Derecho constitucional de la Iglesia, del que el canonista debe necesariamente partir. Es su primer y más fundamental objeto de atención, en cuanto constituye un Derecho que, a la vez, es principio y fundamento del agregado constitucional de origen humano.

b) *La acción constitucional del Pueblo de Dios.* La acción de Cristo no es la única fuente del Derecho constitucional de la Iglesia. El Derecho constitucional establecido por Cristo señala unos principios, una base irreformable y permanente, pero –como ya hemos dicho– junto a ella hay una verdadera acción constitucional del Pueblo de Dios en un doble sentido: 1.º concretando y determinando ciertos aspectos del Derecho constitucional divino que así lo requieren; 2.º adoptando una forma histórica concreta de realización del contenido sustancial y permanente del Derecho divino. Esta acción constitucional del Pueblo de Dios se ha desarrollado y se desarrolla a través de: la acción de los Apóstoles, los hechos históricos, la legislación, la costumbre, los usos y –con otra fuerza– la jurisprudencia y las ciencias canónica y teológica. A continuación haremos un breve análisis de cada una de ellas.

a') *La actividad apostólica.* Siguiendo las instrucciones recibidas del Señor, o utilizando los poderes recibidos, los Apóstoles ejercieron una cierta acción constitucional al establecer, introducir o dar una forma histórica peculiar a determinados aspectos de la disciplina eclesiástica, que afectan a la estructura constitucional del Pueblo de Dios, bien en aspectos que posteriormente recibieron un ulterior desarrollo, bien en aspectos circunstanciales. A manera de ejemplos podemos señalar: el peculiar modo de ejercicio del primado por parte de Pedro; el ejercicio colegial de la autoridad de los Apóstoles, por lo menos en los primeros tiempos; la formación histórica de las Iglesias particulares, etc.

b') *Los hechos históricos.* Asimismo diversos aspectos de la constitución de la Iglesia pueden verse afectados (y en la práctica así ha ocurrido) por distintos acontecimientos históricos que, desde un punto de vista jurídico, hay que considerar como hechos. Es prácticamente imposible reducir a un esquema la influencia posible de estos hechos históricos y, sobre todo, intentar una clasificación de los mismos.

Puede decirse que estos hechos históricos influyen fundamentalmente en la *forma histórica concreta* que la Iglesia, o determinadas instituciones constitucionales, o el ejercicio de las funciones de los órganos constitucionales adoptan en un período histórico determinado. Así, por ejemplo, a partir del siglo VI la jerarquía eclesiástica se estructura como un estamento social de la *christianitas*; en la Edad Moderna el Papa aparece como un monarca absoluto; más recientemente el Romano Pontífice actúa en el orden internacional ejerciendo la personalidad internacional de la Santa Sede, etc. Desde otro punto de vista, el ejercicio de las funciones primaciales (ejercicio y forma histórica de estructuración de un órgano constitucional supremo) ha sufrido una evolución bien conocida.

Ya hemos puesto de relieve la dificultad de enumerar y clasificar estos hechos históricos. A simple título de ejemplo podemos señalar algunos tipos como los siguientes: 1.º) El mimetismo con respecto a la sociedad civil, que hace adoptar a la jerarquía, o incluso al entero Pueblo de Dios, formas históricas determinadas con reflejos constitucionales; 2.º) acontecimientos dentro de la Iglesia que pueden desencadenar ciertos principios, o la conformación, o el modo de ejercicio de las funciones de los órganos constitucionales, como ocurrió con la Reforma, que condujo como reacción a una exaltación excesiva del principio jerárquico, o con el Concilio Vaticano II que tanta trascendencia está llamado a tener en la configuración de la posición fundamental de los fieles; 3.º) los principios ideológicos y doctrinales, de los cuales son ejemplos la eclesiología de corte belarminiano y la renovación teológica de nuestros días, pues tales principios tienen también relevancia, y no escasa, en la conformación histórica básica de la Iglesia; 4.º) la acción de la Sociedad civil, en cuanto afecta a la configuración jurídica de la Iglesia en el contexto de la comunidad humana (unión Iglesia y Estado, separación, personalidad en el orden internacional, etc.).

Estos hechos históricos, de eficacia desde luego limitada, pero no necesariamente superficial, pueden tener una fuerza indirecta si dan lugar a la acción de una fuente normativa —v.gr. la ley—, pero pueden tener también el carácter de fuente directa, cuando dan origen a un *ius non scriptum* —v. gr. a principios de interpretación y de organización jurídicas que operan efectivamente en la conciencia jurídica de la comunidad cristiana sin plasmarse en textos legislativos—, o si dan lugar a actitudes que suponen unos modos, jurídicamente operantes, de conformación histórica, o de ejercicio de funciones de los órganos o instituciones de naturaleza constitucional.

c') *La legislación y la costumbre*. Su carácter de fuentes normativas no hace falta ponerla de relieve, y su función dentro del ordenamiento canónico ya se estudiará en el lugar oportuno. Ambas fuentes pueden regular diversos

aspectos del orden constitucional y, en este sentido, intervienen en el proceso constitucional de la Iglesia.

d') *Los usos*. También tienen importancia los usos, o modos y formas constantes de proceder en relación a algunos aspectos de naturaleza constitucional. Estos usos, si bien no constituyen verdaderas normas jurídicas, sin embargo influyen en su cumplimiento, por cuanto suponen el hecho de unas conformaciones constantes del orden constitucional de la Iglesia.

e') *La jurisprudencia*. Como ocurre con cualquier otro sector del ordenamiento canónico, la jurisprudencia puede tener una notable influencia en la interpretación del Derecho constitucional. De hecho, sin embargo, la jurisprudencia canónica propiamente dicha casi no ha tenido influencia, toda vez que apenas se le ha presentado ocasión de pronunciarse sobre aspectos constitucionales. En cambio, el Romano Pontífice y los Concilios ecuménicos, como supremos jueces de la Iglesia, han decidido a lo largo de la historia controversias doctrinales y prácticas de amplia resonancia en el modo de configurar e interpretar aspectos constitucionales. Por la forma que adopta la decisión de estas controversias, puede hablarse en estos casos de una jurisprudencia extraordinaria y de la máxima autoridad.

f') *Las ciencias canónica y teológica*. Aunque desprovistas de una directa significación jurídica, tienen, sin embargo, una verdadera influencia en relación con los principios ideológicos y doctrinales a los que antes se ha aludido. En este sentido influyen, muchas veces decisivamente, en la interpretación y conformación del orden constitucional. Además y a tenor del c. 19, pueden tener la consideración de fuentes de Derecho supletorio.

4. LA TÉCNICA JURÍDICA CONSTITUCIONAL. Se ha dicho antes que la ciencia del Derecho Constitucional se caracteriza como una rama específica de la ciencia canónica por su objeto y por la peculiaridad de sus principios científicos y recursos técnicos. Una vez que hemos procurado delimitar su objeto, intentaremos ahora poner de relieve sus recursos de técnica jurídica.

Estos recursos de la técnica jurídica constitucional no son radicalmente diferentes de aquellos que utiliza la técnica jurídica general. La diferencia estriba en la peculiaridad que adoptan en el Derecho constitucional, como consecuencia de la característica más propia de este sector del orden jurídico. ¿Cuál es esa característica? Ya la hemos indicado repetidamente: su carácter primario y fundamental. La constitución implica la conformación, las estructuras y la organización básicas de una sociedad. Esto supuesto, es de razón natural que este carácter primario y fundamental otorgue, de un modo o de otro, un carácter

prevalente al orden constitucional, por lo menos en el sentido de exigir que todo el resto del orden jurídico sea congruente con él. Si no hay tal congruencia, si la organización fundamental de una sociedad es de un modo determinado y las normas organizadoras que desarrollan esta organización primaria no se ajustan a ella, nadie negará que hay en esta organización una incoherencia y por lo tanto un cierto desorden, una cierta desorganización. Es posible que si el poder que ha dictado ambos tipos de normas es el mismo o del mismo rango, ambas ordenaciones tengan la misma fuerza, pero es asimismo obvio que hay una falta de coherencia y un desorden, que es indicio, o de impericia, o de aplicar el viejo principio *sic placuit, sic voluit, sit pro ratione voluntas*. Por lo tanto, si en algún caso no pudiese hablarse de que el orden constitucional tiene una prevalencia de fuerza o de vigor, siempre puede decirse que tiene una prevalencia lógica y de buen orden.

Cuando se trata del orden jurídico, tales incoherencias sobrepasan el límite de la lógica, porque, estando dicho orden fundado en exigencias de justicia, difícilmente habrá incongruencias que no las lesionen. Las incongruencias entre el orden constitucional y el resto del ordenamiento jurídico suponen unas posibilidades de injusticia y de lesionar los derechos de las personas —y generalmente no sólo la posibilidad—, que ha llevado —junto a otros factores de hecho que no son del caso—, a la aplicación de una peculiar técnica jurídica, que en algunos aspectos principales expondremos seguidamente.

No hay que olvidar que la racionalidad y la justicia son requisitos esenciales del Derecho. Por eso, las incongruencias entre el Derecho constitucional y el resto del ordenamiento jurídico quedan descalificadas, como defectos que atentan a una dimensión esencial del Derecho (que es orden y es justicia). Ello implica una mayor fuerza jurídica —una prevalencia— del Derecho constitucional, siendo propio de la acción formalizadora determinar los recursos técnicos para que esa prevalencia quede garantizada plenamente.

a) *La formalización de la constitución*. La formalización aplicada al orden constitucional supone, en primer lugar, una fijación, por ley, de la constitución, o más exactamente de sus aspectos principales o más importantes en un momento histórico determinado.

En segundo lugar, la constitución se formaliza dando a las leyes constitucionales el carácter de *superley*, es decir de ley dotada de un valor superior a las demás leyes —que reciben entonces el nombre de leyes ordinarias—, traduciendo así en una técnica jurídica impecable —pues garantiza las exigencias del orden y de justicia antes aludidas—, el carácter primario y fundamental de la constitución.

Por último, las leyes constitucionales se distinguen por su más arduo y solemne proceso formativo o de revisión. Tales normas, en lugar de ser emanadas o revisadas por los normales órganos legislativos con su ordinario método de trabajo, son formuladas, o por órganos legislativos especiales establecidos para esa misión, o por órganos legislativos normales, pero según un procedimiento distinto del ordinario. Con ello se consigue su mayor estabilidad y protegerlas más fuertemente contra las posibles veleidades del legislador ordinario.

De esta formalización deriva la conocida distinción entre *constituciones materiales* (v. gr. la constitución de la Iglesia tal como ha quedado delineada anteriormente) y *constituciones formales* o leyes constitucionales con las características técnicas que acabamos de señalar.

No debe confundirse la constitución formal con el instrumento legal llamado *Constitución* (con C mayúscula como advierte Biscaretti), que tiene un sentido puramente instrumental. En este sentido se llama *Constitución* el acto fundamental en el cual han sido formuladas *solemnemente* la gran mayoría de las normas constitucionales. Por ello, puede haber Constituciones en sentido instrumental que, sin embargo, no lo sean en sentido formal, cuando, conteniendo las normas constitucionales y habiendo sido promulgadas solemnemente, pueden ser abrogadas o modificadas por el procedimiento ordinario.

Asimismo pueden existir constituciones formales que, por no haber sido promulgadas solemnemente, no estén contenidas en una Constitución en sentido instrumental.

Menos todavía debe confundirse la constitución formal, y, en general, la técnica jurídica constitucional, con el constitucionalismo político del siglo XIX. La formalización de la constitución —y el conjunto de la técnica constitucional— no es una técnica al servicio del constitucionalismo político ni del liberalismo (aunque por supuesto sirva también a sus fines por ser instrumento aptísimo para garantizar la libertad cívica), pues a lo que sirve realmente es a la congruencia de todo el orden jurídico con el orden constitucional, tenga el carácter que tenga, sea un orden democrático, sea un orden autoritario (Biscaretti). En este sentido, la formalización de la constitución es tan apta para una democracia liberal como para una monarquía absoluta —en el plano del Estado—. En definitiva, la formalización es una técnica, y la técnica jurídica está al servicio de los contenidos, que le son dados y no producidos por ella. Por esto sería un error pensar que formalizar la constitución del Pueblo de Dios tiene relación con algo parecido a un «constitucionalismo eclesial» análogo al «constitucionalismo político» decimonónico. Representaría un escaso conocimiento de la ciencia del Derecho Constitucional contemporáneo y una confusión entre técnica y contenido.

b) *El principio de congruencia o de constitucionalidad.* Otro recurso técnico, en relación con el anterior, es la adopción del principio de congruencia de todo el orden jurídico con el Derecho constitucional como principio básico del ordenamiento jurídico vigente. Según este principio, cualquier norma de Derecho positivo debe ser congruente, formal y materialmente, con las normas constitucionales; en caso contrario, la norma se considera impugnabile, por ser inconstitucional. Impugnada la norma y declarada incongruente con la constitución (juicio de inconstitucionalidad), se la tiene por nula de modo absoluto, o sólo en aquel aspecto que no guarde la debida congruencia.

Este principio es una consecuencia directa y lógica del carácter de superley o ley fundamental propio de la constitución formalizada. Es más, sólo a través de la adopción de este principio puede decirse que una constitución formal es una verdadera superley, pues en caso contrario carecería de un valor jurídico superior a las leyes ordinarias; todo lo más sería una ley más solemne (Constitución en sentido instrumental).

c) *Control de la congruencia constitucional.* El tercer recurso técnico, en íntima conexión con los dos anteriores, es el control de la congruencia. Se trata de un control judicial, pues la función del control de la congruencia es sin género de dudas típicamente judicial al tratarse de un juicio de congruencia.

En algunos ordenamientos este control lo ejercen los órganos judiciales ordinarios, pero lo más frecuente es que sea ejercido por un único órgano judicial de orden supremo, bien el mismo que conoce de las demás causas (Tribunal Supremo), bien con esa sola misión específica (Tribunal Constitucional o de Garantías Constitucionales). En este último caso, cuando un concreto ordenamiento no se funda en el principio de distinción de poderes o lo acoge sólo parcialmente, el control de congruencia se atribuye a órganos supremos, no típicamente judiciales, pero constituidos como jueces para este caso. A veces el control constitucional es también de orden político, pero tal supuesto sobrepasa los límites de la técnica jurídica. Sin este control, el principio de congruencia constitucional quedaría reducido a una declaración programática ineficaz.

Como puede verse, los tres recursos técnicos señalados son interdependientes, de manera que sólo a través de su conjunta utilización se logra una ordenación constitucional completa y congruente con su sentido de Derecho primario y fundamental.

Esta técnica constitucional adquiere su máxima potencialidad cuando es asumida por la ley, en los términos señalados. Pero puede también tener operatividad por vía de jurisprudencia y de doctrina, cuando ambas dan al Derecho constitucional el tratamiento prevalente que le corresponde por su naturaleza.

5. TÉCNICA JURÍDICA CONSTITUCIONAL Y ORDENAMIENTO CANÓNICO. a) El Pueblo de Dios tiene actualmente una constitución material, es decir, un Derecho constitucional vigente no formalizado por ley conforme a la técnica jurídica que acabamos de examinar. Cabe, pues, preguntarse en sede científica si es aplicable dicha técnica legal al ordenamiento canónico. Cuestión que nos parece un tanto superflua, toda vez que, siendo una técnica aplicable a diversos contenidos y dada su finalidad de evitar posibles situaciones de injusticia o de incongruencia dentro del orden jurídico, no adoptarla representa un estadio de imperfección técnica, que poco tiene que ver con las características peculiares del Derecho canonico y sí bastante con sus defectos. Con todo, por haberla planteado algunos autores, puede ser de alguna utilidad tratarla brevemente aquí, porque no siempre los argumentos en su favor han estado libres de matices que juzgamos un tanto incorrectos.

Hacíamos antes referencia a la posible confusión entre el sentido primario de la técnica constitucional con su uso al servicio del llamado «constitucionalismo político». Pues bien, esta confusión parece latir, tanto en algunas corrientes favorables a su adopción en la Iglesia, como en algunas resistencias a ella. A ambas posiciones es preciso responder que están... en una confusión. Ni en el Pueblo de Dios caben constitucionalismos decimonónicos, ni la técnica constitucional está *per se* ligada a concepciones «liberales» o «democráticas» de la Iglesia. Como toda técnica jurídica, está en sí misma al servicio del orden de la justicia y de la verdadera libertad, como está al servicio de la coherencia y de la lógica de un ordenamiento jurídico. Por no estar vinculada a un único contenido, no presenta otra cuestión que la de su adecuada aplicación a un concreto contenido social; en nuestro caso, a la naturaleza propia de la Iglesia. La técnica jurídica constitucional, valga la redundancia, no es otra cosa que la técnica jurídica peculiar para el correcto tratamiento del Derecho constitucional, como cada rama del Derecho tiene la suya propia.

La formalización del Derecho constitucional de la Iglesia contribuirá sin duda a la perfección técnica del ordenamiento canónico al servir a su plena coherencia, a la mejor defensa de los derechos de los fieles y a la mejor consecución de los fines de la jerarquía al contribuir a la racionalización de la función jerárquica.

Mucho más interesante es el problema, antes aludido, referente a su adecuada aplicación a la Iglesia, pues de ella depende, en definitiva, que la técnica constitucional pueda conseguir sus objetivos.

b) Cuestión distinta de la anterior es si, supuesto que no existe una ley fundamental de la Iglesia, que recoja su constitución, la técnica jurídica consti-

tucional puede aplicarse al ordenamiento canónico por vía de jurisprudencia y doctrina. La respuesta es afirmativa.

El principio de prevalencia del Derecho constitucional no es tan sólo un posible principio positivo adoptable por ley. Como hemos visto, la prevalencia es consustancial al Derecho constitucional, pues *no es justo ni razonable* que los factores esenciales, primarios y fundamentales de la sociedad eclesial sean contrariados por los principios secundarios y derivados. Por lo tanto, el principio de prevalencia, así como el principio de congruencia, son postulados de racionalidad y de justicia, que deben ser asumidos por la jurisprudencia y la doctrina canónicas.

c) La técnica jurídica constitucional implica que el Derecho constitucional se constituye en criterio de interpretación de todo el ordenamiento, de modo que todas las disposiciones restantes deben interpretarse en conformidad con el Derecho constitucional, aunque la letra de la ley no dé pie a esa interpretación. En otras palabras, el Derecho constitucional prevalece incluso sobre la letra del resto de las disposiciones canónicas.

Por otra parte, el CIC 83 incluye en su articulado buena parte del Derecho constitucional—con materiales procedentes del proyecto de Ley fundamental—con lo que ha producido un primer estadio de formalización legal de dicho Derecho, lo cual requiere una interpretación y una aplicación adecuadas. Si no se adoptase la técnica constitucional por vía jurisprudencial y doctrinal, no se interpretaría ni se aplicaría correctamente el CIC.

BIBLIOGRAFÍA¹

- AA. VV. *El proyecto de ley fundamental de la Iglesia. Texto y análisis crítico*, Pamplona 1971.
- AA. VV. *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia 1972.
- AA. VV. *Lex fundamentalis Ecclesiae. Atti della tavola rotonda a cura di Attilio Moroni, Macerata 12-13 ottobre 1971*, Milano 1973.
- AA. VV. *Conventus canonistarum hispano-germanicus Salmanticae diebus 20-23 januarii habitus, de lege Ecclesiae fundamentalis condenda*, Salamanca 1974.
- W. AYMANS-K. MÖRS DORF, *Kanonisches Recht*, I, Paderborn 1991, pp. 1-38.

1. Al final de cada capítulo se ofrece un elenco bibliográfico. Éste se compone de las obras que en su momento fueron tenidas en cuenta por el Prof. Hervada, como también de otras complementarias.

- J. BERNAL, *Dinamismo en la Iglesia y ordenamiento canónico*, en «Anales de la Facultad de Teología. (Plenitudo Legis Dilectio. Homenaje al Profesor Dr. Fernando Retamal Fuentes, Pbro.)» 53 (2002) pp. 65-82.
- E. BONNET, *De iure constitutivo seu potius fundamentali Ecclesiae*, en «Apollinaris», 40 (1967), pp. 123ss.
- S. BERLINGÒ, *Diritto divino e diritto humano nella Chiesa*, en «Il diritto ecclesiastico», 106-I (1995), pp. 35-65.
- R. BERTOLINO, *Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico*, Torino 1998.
- J. CALVO, *Teoría General del Derecho Público Eclesiástico*, Santiago de Compostela 1968.
- D. CENALMOR, *La Ley Fundamental de la Iglesia*, Pamplona 1991.
- Y. CONGAR, *Ius divinum*, en «Revue de Droit canonique», 28 (1978), nn. 2-4, pp. 108-122.
- C. J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000.
- J. FERRANTE, *Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae*, Romae 1964.
- , *In merito ad un Diritto Costituzionale Ecclesiastico*, en «Palestra del Clero», 44 (1967), pp. 762ss.
- , *Diritto Pubblico Ecclesiastico o Diritto Costituzionale Ecclesiastico?*, en «Palestra del Clero», 45 (1968), pp. 848ss.
- E. FOGLIASSO, *Il «Ius Publicum Ecclesiasticum» e il «Ius Constitutionale Ecclesiae»*, en «Salesianum», 27 (1965), pp. 425ss.
- , *Il «Ius Publicum Ecclesiasticum» e il Concilio Ecumenico Vaticano II*, en «Salesianum», 30 (1968), pp. 243ss. y 462ss.
- , *Avremo il Codice del «Ius Constitutum Ecclesiae»? Che ne sarà allora del «Ius Publicum Ecclesiasticum?»*, en «Palestra del Clero», 46 (1969), pp. 48ss.
- V. GÓMEZ-IGLESIAS, *Libertad y Derecho Constitucional en Pedro Lombardía*, Pamplona 1998.
- DE LA HERA-CH. MUNIER, *Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions*, en «Revue de droit canonique», 14 (1964), pp. 32ss.
- J. FORNÉS, *La doctrina canónica del siglo XX sobre el Ius divinum*, en J. ARRIETA (a cura di), *Il Ius divinum nella vita della Chiesa*, Venezia 2010, pp. 285-320.
- J. HERVADA, *Legislación fundamental y leyes ordinarias*, en *La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Pamplona 1979, pp. 381ss. También en J. HERVADA, *Vetera et nova*, 2ª ed., Pamplona 2005, pp. 247-260.
- , *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, en *Sacramentalidad de la Iglesia y Sacramentos. IV Simposio Internacional de Teología. Pamplona, abril de 1983*, Pamplona 1983, pp. 359-358. También en J. HERVADA, *Vetera et nova*, 2ª ed., Pamplona 2005, pp. 297-319.

- , *Derecho constitucional y derecho de las asociaciones*, en *Das Konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht. München, 14-19 september 1987*, St. Ottilien 1989, pp. 99-116. También en J. HERVADA, *Vetera et nova*, 2ª ed., Pamplona 2005, pp. 589-604.
- , *La «lex naturae» y la «lex gratiae» nella base dell'ordinamento giuridico della Chiesa*, en «*Ius Ecclesiae*», III (1991), pp. 46-66. También en J. HERVADA, *Vetera et nova*, 2ª ed., Pamplona 2005, pp. 717-732.
- , *La Ley del Pueblo de Dios como ley para la libertad*, en *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma, 7-12 aprile 1986*, Roma 1987, pp. 379-393. También en J. HERVADA, *Vetera et nova*, 2ª ed., Pamplona 2005, pp. 411-425.
- , *El Derecho natural en el Derecho canónico*, *Vetera et nova*, 2ª ed., Pamplona 2005, pp. 605-618.
- J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *Introducción al derecho canónico*, en A. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (coords. y dirs.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, I, 2ª edición, Pamplona 1997, pp. 33-155.
- P. LOMBARDÍA, *Una ley fundamental para la Iglesia*, en *Escritos de Derecho Canónico*, III, Pamplona 1974, pp. 1ss.
- , *Lecciones de Derecho Canónico*, Madrid 1984.
- , *Principios y técnicas del nuevo Derecho Canónico*, en *Escritos de Derecho Canónico*, III, Pamplona 1974, pp. 37ss.
- , *Costituzione della Chiesa*, en «*Enciclopedia Giuridica Treccani*», vol. X, Roma 1988.
- G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto divino*, en «*Ius Ecclesiae*», 8 (1996), pp. 427-463.
- , *Il problema costituzionale e l'idea di diritto*, en J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, pp. VII-LV.
- E. MOLANO, *Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona 2013.
- , *Voz Constitución de la Iglesia*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. II, Pamplona 2012, pp. 668-675.
- U. MOSIEK, *Verfassungsrecht der lateinischen Kirche*, vols. I y II, Freiburg im Breisgau 1975 y 1978.
- L. NAVARRO, *Il principio costituzionale di uguaglianza nell'ordinamento canonico*, en «*Fidelium iura*», 2 (1992), pp. 145-163.
- J. M. ÖRSY, *The Creative Role of Constitutional Law in the Church*, en «*Studia Canonica*», 2 (1968), pp. 307ss.
- , *The Problem of the Constitutional Law in the Church*, en «*The Jurist*», 29 (1969), pp. 29ss.
- J. M. RIBAS, *La jerarquía de fuentes en el ordenamiento canónico*, en «*Ius canonicum*», XIII (1973), n. 26, pp. 287ss.

- R. SOBANSKI, *Immutabilità e storicità del diritto della Chiesa: diritto divino e diritto umano*, en «Ius Ecclesiae», 9 (1997), pp. 19-43.
- J. A., SOUTO PAZ, *Positivación y formalización constitucional en el pensamiento jurídico de Javier Hervada*, en *Escritos en honor de Javier Hervada*, volumen especial de la revista «Ius canonicum», Pamplona 1999, pp. 199-206.

CAPÍTULO II

DE LA IGLESIA EN GENERAL

SUMARIO: 1. Preliminares. 2. El misterio de la Iglesia. 3. La nota específica de contraste: la congregación de los discípulos de Cristo y la filiación divina. 4. El Pueblo de Dios. 5. El Cuerpo místico de Cristo. 6. La Iglesia como sacramento radical. 7. Los vínculos sociales. 8. Principios constitucionales. 9. Institución y comunidad. 10. Pueblo, comunidad, sociedad. 11. Comunión de bienes y fines. 12. Figura jurídica de la Iglesia. 13. La personalidad jurídica de la Iglesia.

1. PRELIMINARES. La Iglesia participa de un rasgo característico a todo el proceso de salvación, contemplado en su conjunto: es cognoscible, inteligible, pero no es captable en su totalidad. Es un misterio de fe, cuya total comprensión escapa a las posibilidades del entendimiento humano. Por eso se habla del misterio de la Iglesia (LG, cap. I), expresando esta dimensión; y por eso también es común que los teólogos afirmen la imposibilidad de dar una definición completa de la Iglesia.

Con todo, la dimensión inteligible es suficiente para captar la esencia y la configuración de la Iglesia, siquiera no agotando toda su riqueza y su hondura. La Revelación nos da a conocer el misterio de la Iglesia de modo suficiente, pues nos manifiesta –aunque veladamente y como en un espejo– los «secretos de Dios», uno de los cuales es la propia Iglesia. Por eso, lo que Cristo reveló y «lo que enseñaron los Apóstoles encierra todo lo necesario para que el Pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe, y de esta forma la Iglesia, en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones *todo lo que ella es, todo lo que cree*» (DV, 8). A la Iglesia le ha sido dado conocerse suficientemente en su condición peregrinante –histórica–, con un conocimiento que se desarrolla constantemente a partir de la predicación de Cristo y la tradición apostólica, pues aunque la predicación de Cristo terminó con su ascensión,

la tradición, en cambio, «progresas en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón, ya por la percepción íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad» (DV, 8).

Al iniciar ahora el estudio de la constitución —material— de la Iglesia, las líneas anteriores iluminan nuestra tarea de exposición al señalarle sus contornos: a) debemos referirnos a la constitución de la Iglesia tal como se halla plasmada en el presente, como un orden jurídico vigente que depende del actual conocimiento que la Iglesia tiene de sí misma y de su voluntad operante de conformación histórica; b) hay que partir de la base de que se trata de un estudio de validez parcialmente limitada, en cuanto que en el futuro pueden iluminarse y profundizarse diversos aspectos básicos de la constitución, que hunden sus raíces en la voluntad fundacional de Cristo.

2. EL MISTERIO DE LA IGLESIA. Hablar del misterio de la Iglesia no es sólo hacer referencia a su dimensión incognoscible. Alude, además y sobre todo, a un aspecto de su constitución que, sobrepasando un estudio jurídico, es sin embargo un tema previo de necesaria alusión, sin entrar a exponerlo por no ser propio de la ciencia canónica, sino de la Teología. La Iglesia, en su única realidad, comprende un núcleo central, ahistórico y divino, que unido a su aspecto histórico y temporal —*in hoc saeculo*— y manifestándose a través de él, forma la única Iglesia de Cristo, el único Pueblo de Dios.

La Iglesia es el Cuerpo de Cristo, al que tiene por Cabeza y en el que participa de la vida trinitaria por la gracia, formando la *casa o familia* de Dios. Cristo ejerce un real y vital influjo en la Iglesia, que es vivificada por los dones y carismas del Espíritu Santo. De esta suerte, el elemento divino ejerce una real y central influencia en el Pueblo de Dios, bien directamente, bien instrumentalmente a través del elemento histórico y temporal.

¿Cuál es ese elemento histórico y temporal? Es la realidad *in hoc saeculo*, el conjunto de hombres *viatores*, discípulos de Cristo, unidos en la comunidad cristiana y constituidos en sociedad presidida por sus legítimos pastores.

Esta realidad histórica es la que tiene una estructura jurídica y en la que aparece el Derecho constitucional. Pero ¿qué es esta Iglesia histórica o peregrinante? ¿Con qué forma aparece en el contexto de la humanidad? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? Estas son las preguntas iniciales que hemos de hacernos y a las que intentaremos responder desde una perspectiva jurídica.

3. LA NOTA ESPECÍFICA DE CONTRASTE: LA CONGREGACIÓN DE LOS DISCÍPULOS DE CRISTO Y LA FILIACIÓN DIVINA. La Iglesia se presenta así misma en el contexto de la humanidad como un grupo social, no ya individual o numéricamente diferente de los demás grupos sociales, sino como específicamente distinto; es más, como una comunidad singular y única. Se presenta como la congregación de los discípulos de Cristo, hechos hijos de Dios (Pueblo de Dios) por el bautismo. Tal es el dato más primario y nuclear. Analicemos brevemente lo que supone.

En primer lugar, quienes forman el Pueblo de Dios, los cristianos, son los discípulos de Cristo, esto es, quienes aceptan, como verdad y fuente de salvación, la doctrina predicada por Jesucristo y transmitida por la propia comunidad cristiana, por la Iglesia. No supone, sin embargo, este discipulado la sola aceptación de unas verdades teóricas, sino también el compromiso de vivir de acuerdo con unas normas de actuación, esto es, comporta un estilo de vida. Ser discípulo de Cristo –ser cristiano– representa, pues, una fe religiosa y unas exigencias de vida.

En segundo término, el cristiano, regenerado por las aguas bautismales, ha sido hecho hijo de Dios, lo que implica una realidad ontológica, que incide profundamente en su misma personalidad humana.

Por último, ser cristiano –discípulo de Cristo e hijo de Dios– si bien es una realidad personal, comporta una dimensión social, de suerte que todos los cristianos se unen en el Pueblo de Dios, en la Iglesia.

La Iglesia aparece, pues, como una comunidad religiosa, pero sobrepasando en mucho esta categoría. No se presenta a si misma sólo como una comunidad solidaria en un credo religioso y en un culto peculiares, sino como un pueblo solidario, basado en realidades y vínculos ontológicos de orden sobrenatural. Por lo mismo, se presenta como un pueblo *distinto*, cuya naturaleza, fines, objetivos e intereses son de otro orden a los demás pueblos, que surgen en cuanto tales de vínculos étnicos de orden natural. En suma, aparece como una comunidad religiosa, análoga pero distinta a las demás comunidades religiosas (no es sólo comunidad o sociedad, es también pueblo); y asimismo, se presenta como análoga a los pueblos de orden natural, pero distinta a ellos en su naturaleza, en sus objetivos, en sus intereses.

4. EL PUEBLO DE DIOS. La const. *Lumen Gentium*, al presentarnos la idea de la Iglesia en su actual comprensión, nos la ha mostrado, junto con otras figuras, como Pueblo de Dios y ha dado a esta imagen analógica un puesto central. Esta analogía, de honda raigambre bíblica, se ha utilizado, sobre todo, para poner de manifiesto determinados aspectos del carácter social de la condición de cristia-

no, o lo que es lo mismo, una determinada modalidad de comprender a la Iglesia como grupo social, en el contexto de la totalidad de su misterio. De ahí que sea imprescindible analizar la noción de Pueblo de Dios y con qué características aparece.

La citada const. *Lumen Gentium*, n. 9, expone la noción de la Iglesia como Pueblo de Dios con las siguientes palabras: «En todo tiempo y en todo lugar es acepto a Dios quien le teme y practica la justicia. Quiso Dios, sin embargo, santificar y salvar a los hombres no individualmente, excluida cualquier mutua conexión, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente. Eligió como pueblo suyo al pueblo de Israel, con quien estableció un pacto y a quien instruyó gradualmente manifestándole a sí mismo y sus designios divinos a través de su historia y santificándolo para sí. Pero todo esto sucedió como preparación y figura del nuevo pacto perfecto, que había de efectuarse en Cristo, y de la plena revelación que había de hacerse por el mismo Verbo de Dios hecho carne... Pacto nuevo que estableció Cristo, es decir, el Nuevo Testamento en su sangre, convocando un pueblo de entre los judíos y gentiles, que se condensara en unidad no según la carne, sino en el Espíritu, y constituyera un nuevo Pueblo de Dios... Este pueblo mesiánico tiene por Cabeza a Cristo... Tiene por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandamiento del amor, como el mismo Cristo nos amó. Tiene por fin el Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por El mismo al fin de los tiempos».

Según la doctrina católica, la elevación del hombre al orden sobrenatural afecta radical y completamente a la persona humana, tanto en su dimensión individual como social. Así como en el orden natural los hombres están unidos entre sí por vínculos sociales, en virtud del principio de socialidad inherente a la naturaleza humana, en el orden salvífico los cristianos –hombres regenerados en Cristo– están relacionados entre sí por una connatural dimensión social. Se trata de una dimensión social ontológicamente inherente a la estructura del ser cristiano. Por eso forman todos los cristianos esa unidad social que se conoce con el nombre de Iglesia.

Es esta una idea tradicionalmente admitida en la Iglesia, expresada en diversas fórmulas, desde las de *Corpus Christi, quod est Ecclesia* de San Pablo, o *corpus de conscientia religionis* de Tertuliano, hasta las de *sociedad perfecta* de la doctrina de los últimos siglos, o *pueblo* del II Concilio Vaticano. Estas distintas fórmulas no son incompatibles entre sí, ni se sustituyen totalmente unas a otras. El propio Concilio Vaticano, además de recoger la analogía del

Cuerpo Místico, ha utilizado tres expresiones diferentes: pueblo, sociedad y comunidad, para referirse en cada caso a matices diferentes. La expresión *pueblo*, sin embargo, es una noción-base respecto a las otras dos, que expresan dos niveles o modalidades de realización de la unidad social básica que es el Pueblo de Dios.

¿Qué se pretende significar, entonces, con la fórmula Pueblo de Dios? Con el término Pueblo de Dios se quiere poner de relieve —junto a otros aspectos teológicos— las siguientes notas: *a) La unidad*: el conjunto de los cristianos, por encima de la diversidad que pueda existir entre ellos, forma un solo cuerpo. *b) La socialidad*, a la que ya hemos aludido: los fieles cristianos no sólo forman una unidad de número, sino que están integrados y relacionados entre sí por vínculos sociales. *c) La igualdad*: por encima de cualquier distinción existe un plano de igualdad fundamental entre todos los fieles, que precede a cualquier diferenciación. Y *d) la historicidad*: la Iglesia es un cuerpo social con existencia histórica en cuanto tal, lo que equivale a decir que se constituye por sus vínculos y por sus fines, no sólo en el plano atemporal y metahistórico de las realidades divinas, sino también y al mismo tiempo en el plano temporal (dimensión «tiempo»), histórico y externo de las realidades humanas. Es el Reino salvífico de Dios en la dimensión histórica propia de este mundo.

Es preciso añadir aquí que la dimensión histórica del Pueblo de Dios debe ser contemplada en función de su carácter escatológico (LG, cap. VII). La dimensión histórica de la Iglesia es solamente —según la enseñanza cristiana— una *fase* o *paso* de su existencia, que tiende a su *consumación* o perfección de un modo nuevo al fin de los siglos. Esta dimensión escatológica, que comporta el sentido de caducidad y transitoriedad de su existencia en el tiempo, está de algún modo presente en su devenir histórico, matizándolo y provocando en él una tensión hacia la máxima realización posible de la consumación escatológica ya en el tiempo. En este sentido el Derecho es una dimensión caduca —propia de la dimensión terrena— del Pueblo de Dios; pero al mismo tiempo es —debe ser— un modo histórico de realización en el tiempo de la justicia y de la paz propias del Reino de Dios consumado al fin de los tiempos.

Con todo, este conjunto de notas —sin las cuales propiamente no podría hablarse de *pueblo* en sentido análogo a lo que entendemos por tal en el contexto humano, sino sólo en sentido metafórico— constituyen un *presupuesto*, pero no todavía las notas características de la noción de Pueblo de Dios. La palabra *pueblo* tiene en el lenguaje actual toda una gama de diversos significados. Sin embargo, no es esto un obstáculo excesivo para interpretar el sentido con que es aplicado a la Iglesia, porque la expresión *Pueblo de Dios* se entiende según el

uso bíblico de la palabra, en sentido semejante a cómo se aplica y *se realiza* en el Pueblo de Israel. Según esto, la Iglesia es un Pueblo porque:

a) Sus miembros tienen una unidad de origen, con unos caracteres personales y vitales –ontológicos– comunes que les unen y vinculan entre sí: son de un mismo *linaje*. En el contexto bíblico, los pueblos se consideran formados por la unión de familias con un origen consanguíneo común. Abraham es cabeza del pueblo escogido, Ismael de los ismaelitas, Ammón de los amonitas, etc. En el antiguo Pueblo de Dios, Israel, los vínculos de origen se remontan a los patriarcas y de modo especial a Abraham. En el nuevo Pueblo de Dios no existen esos vínculos de sangre, pero sí unos vínculos sobrenaturales análogos, que se producen por la inserción en Cristo, de cuya filiación divina se participa por la gracia. Los cristianos son hechos hijos de Dios por la gracia y, por tanto, *hermanos* entre sí (vínculo de fraternidad).

b) Por causa de este carácter y por su propia virtualidad, los cristianos se constituyen en un conjunto *solidario*, con una unidad de conciencia, a modo análogo como en el contexto bíblico –y todavía hoy en el Oriente Medio– ocurre con los pueblos fundados en el *ius sanguinis*. Esta solidaridad se concreta fundamentalmente en el vínculo de caridad, en cuya virtud existe radicalmente, y debe ser llevada a su plenitud, la comunidad de afecto y de mutua corresponsabilidad (ayuda y responsabilidad mutuas en el orden salvífico), pero también en la unidad de fe y de bienes de orden sobrenatural, especialmente los sacramentos.

c) Aparecen con una *unidad de misión* y de intereses –siempre de orden sobrenatural– en el contexto de la humanidad. Todo el Pueblo de Dios –y no sólo su organización jerárquica– ha sido constituido como continuador de la misión de Cristo, haciéndosele *instrumento* y *signo* de salvación y *partícipe* de la misión redentora de Cristo.

d) El Pueblo de Dios –como el Pueblo de Israel según era común en su contexto histórico y cultural– se organiza en una unidad jurídica superior (política en el caso de Israel y demás pueblos del contorno, puramente religiosa en el caso de la Iglesia). Para poner de manifiesto este rasgo la Iglesia ha sido calificada –con diverso acierto– de sociedad perfecta, ordenamiento jurídico primario, etc., fórmulas todas ellas que –tomadas del contexto cultural e histórico del momento en que se adoptan– tienden a poner de relieve sus características de unidad o cuerpo jurídico superior y, por lo tanto, con las notas de sociedad jurídicamente estructurada e independiente, análoga a las unidades jurídicas superiores del momento histórico. Esta estructuración como unidad jurídica superior implica unos fenómenos jerárquicos, sin los cuales no sería posible esta

aparición de la Iglesia en el contexto humano como sociedad independiente de Derecho Público y análoga a las sociedades superiores jurídicamente organizadas. Y en efecto, la Iglesia se estructura, no sólo como comunidad, sino también como sociedad orgánicamente constituida (LG, 8), incluyendo la existencia, por voluntad de su Fundador, de una jerarquía, dotada de una autoridad que en su orden –en el orden sobrenatural– es, no sólo autónoma, sino *suprema*.

5. EL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO. *a)* La analogía del Pueblo de Dios pone de relieve sobre todo el aspecto histórico y externo de la Iglesia. Pero, según enseña la teología católica, la Iglesia tiene un elemento interno, al que hace especial –aunque no exclusiva– referencia la figura del Cuerpo místico de Cristo, con la que asimismo se la califica. Este elemento interno, en el que se dan también relaciones de solidaridad y vínculos de unión, está presidido por Cristo, Cabeza invisible de la Iglesia, quien a través de la acción santificadora de su Espíritu –del Espíritu Santo– y sus dones y carismas, hace a los fieles partícipes de la vida divina y los conduce a su fin.

b) La Iglesia como Cuerpo místico de Cristo no se manifiesta sólo –como se acaba de decir– en el elemento interno; por el contrario, expresa también un modo de ser el elemento externo. Es más, la figura de la Iglesia como Cuerpo de Cristo aparece en el Nuevo Testamento –en San Pablo– poniendo de relieve una peculiar conformación del elemento externo de la Iglesia: la variedad en la unidad. Una es la Iglesia como un cuerpo es uno, pero quienes componen la Iglesia tienen distintas funciones, como distintas son las funciones de los miembros de un cuerpo.

Respecto del elemento externo la figura del Cuerpo de Cristo añade a la de Pueblo de Dios la existencia de una distinción de funciones, tanto jerárquicas como no jerárquicas.

6. LA IGLESIA COMO SACRAMENTO RADICAL. Otra analogía de interés para el Derecho constitucional es la de la Iglesia como *sacramento radical*. Tomada de los sacramentos en sentido propio (los siete sacramentos), la analogía sacramental pone de manifiesto la eficacia santificadora de la Iglesia y la unidad entre el elemento externo y el interno.

La Iglesia como Pueblo de Dios, realidad histórica y externa, es signo y testimonio de la íntima unión con Dios (LG, 1) y de la voluntad salvífica de Cristo; a la vez, es signo de las realidades internas (Cristo cabeza, el Espíritu Santo y la gracia increada). Pero no es sólo signo; de modo análogo –no igual– a lo que sucede con los sacramentos, la Iglesia no es sólo signo, sino también

instrumento de salvación. Todo el Pueblo de Dios ha sido tomado como medio o instrumento para perpetuar y dilatar el Reino de Dios en la tierra; por eso, todos sus miembros son activos y todos tienen una función que cumplir en orden al establecimiento del Reino de Dios.

Esta *sacramentalidad radical* pertenece a la constitución de la Iglesia y obedece a la interrelación entre su elemento interno y su elemento externo. Recibe el nombre analógico de «sacramento» por ser signo e instrumento; y se le apone el adjetivo de «radical», porque los siete sacramentos son los modos privilegiados y de mayor intensidad de manifestación de la sacramentalidad analógica de la Iglesia; es decir, los siete sacramentos son acciones de Cristo y de la Iglesia (cfr. c. 840) en las cuales la sacramentalidad radical de la Iglesia aparece con una eficacia *ex opere operato*, que no es propia de las restantes manifestaciones.

En suma, el Pueblo de Dios, en virtud de la sacramentalidad radical, se constituye en signo e instrumento de salvación para todo el género humano, continuando de este modo la misión de Cristo, que sigue operando a través de él.

7. LOS VÍNCULOS SOCIALES. El Pueblo de Dios, que es la Iglesia, se forma por la existencia entre sus miembros de unos vínculos sociales —que reciben el nombre de *communio* o comunión—, algunos de los cuales son, a la vez, vínculos jurídicos. Una característica de estos vínculos sociales es su multiplicidad: unos aparecen en el ámbito estrictamente interno de la Iglesia; otros en el externo; otros, en fin, son comunes a ambos elementos, aunque con distintos reflejos en cada uno de ellos.

Los vínculos de unidad en el elemento interno tienen una de sus expresiones en las relaciones de solidaridad conocidas con el nombre de *comunión de santos*, comunidad de bienes espirituales. Asimismo la comunidad de fe y los vínculos de caridad tienen su reflejo en este elemento interno.

En el Pueblo de Dios, como grupo social externo que aparece en el contexto histórico humano, podemos distinguir, de acuerdo con lo dicho, varios tipos de vínculos. En primer lugar, el vínculo de fraternidad, por el cual sus miembros forman una comunidad solidaria. A su vez, este vínculo solidario se descompone en una comunidad de fe, en una comunidad de culto, en una comunidad de fines y en los vínculos de afección (mutua caridad) que deben presidir las relaciones entre los fieles. Esta es la *communio fidelium*. En segundo lugar, el vínculo jerárquico, por el cual los miembros del Pueblo de Dios se unen en relaciones de autoridad con los legítimos Pastores. Esta es la *communio hierarchica*.

La Iglesia, Pueblo de Dios, tiene, pues, una dimensión comunitaria, al tiempo que se estructura orgánicamente por el principio jerárquico, es decir, por la existencia en ella de una jerarquía, con unas funciones capitales otorgadas por el propio Cristo.

8. PRINCIPIOS CONSTITUCIONALES. El conjunto de vínculos sociales de la Iglesia está presidido por tres dimensiones estructurales primarias de la constitución de la Iglesia, que actúan a modo de principios constitucionales. Esto es, son dimensiones de las estructuras que están en la base de toda la constitución de la Iglesia, a las que conforman en su núcleo más primario y básico. Y se llaman principios constitucionales, porque la ciencia del Derecho constitucional los utiliza a modo de criterios primeros y generales para el conocimiento e interpretación de la constitución de la Iglesia.

Estos principios son tres: el principio de igualdad fundamental, el de variedad y el institucional. Los dos primeros se refieren a la condición de fiel; el tercero, a la organización eclesial.

No hay, pues, que confundir el principio de variedad con el institucional. Aunque en I Cor 12, 28-29, los varios carismas—jerárquicos y no jerárquicos—aparecen indistintamente como origen de la diversidad de miembros del Cuerpo místico de Cristo, esta diversidad genérica contiene los dos principios, que son distintos: los apóstoles—citados en el texto paulino—formaban un Colegio institucionalizado, no así los titulares de los restantes carismas.

1. *El principio de igualdad fundamental.* Según el II Concilio Vaticano, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en lo que respecta a su dignidad y a su acción común para la edificación del Cuerpo de Cristo (LG, 32), esto es, en lo que respecta a la condición fundamental de los miembros del Pueblo de Dios y a aquella acción, común a todos, dirigida a la obtención de su fin: la dilatación del Reino de Dios. Este principio de igualdad—recogido en el c. 208—tiene un doble fundamento: por una parte, la común dignidad y libertad, inherente a la condición del cristiano, hijo de Dios (LG, 9); o lo que es lo mismo, la común dignidad y libertad propias de la persona humana hecha partícipe de la filiación divina. Por otro lado, se funda en que todo fiel, por su propia condición cristiana, es miembro vivo y activo de la Iglesia, llamado a procurar el crecimiento del Pueblo de Dios y a colaborar en la consecución de sus fines (LG, 33).

Se puede distinguir entre la igualdad *personal*, la igualdad *social* y la igualdad *jurídica*.

a) La igualdad *personal* u ontológica significa que la radical condición de hijo de Dios es igual en todos los fieles, pues se trata del nudo hecho de ser asumidos por Dios como hijos, sin que sea posible establecer grados de filiación divina. No se puede ser más o menos hijo de Dios: o existe la relación de filiación o no existe; pero, cuando existe, es única en todos, como todos los engendrados por un varón y una mujer son igualmente hijos suyos y personas humanas. Admite gradación la gracia de la filiación divina –por razón de la correspondencia– en cuanto a ser mejor o peor hijo de Dios –más o menos santo–, pero no en cuanto a ser más o menos hijo de Dios. Por ello, aquella vocación o llamada que es inherente a la condición de fiel –de hijo de Dios– es igual en todos: llamada a la santidad y al apostolado.

No hay, pues, géneros, clases o tipos de cristianos –*genera christianorum*–, unos llamados a la santidad y a ser miembros activos y otros sin llamada o vocación (miembros pasivos y sin vocación a la santidad).

b) La igualdad *social* se refiere al plano de unidad y uniformidad en los vínculos sociales primarios: la comunión de fe, sacramentos y régimen (un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo: Eph 4, 5), doctrina católica recogida en LG 14 y en el c. 205.

El objeto de la virtud de la fe es idéntico para todos los fieles; cualquier diferencia constituye pecado, herejía o apostasía. Además, la Iglesia se construye a través de los sacramentos y sobre ellos se edifica la condición de fiel y su respuesta a la vocación a la santidad y al apostolado; no admitir alguno o algunos sacramentos constituiría una lesión grave para la Iglesia y para la vida cristiana del fiel: sería un grave desprecio y rechazo a un medio fundamental de santificación y de construcción de la iglesia. Por último, en la Iglesia existe una unidad de régimen, constituida por el Papa y los obispos; la unidad viene determinada por la *unidad organizativa* que constituye el Colegio episcopal con su cabeza que es el Papa. Todo fiel debe estar en comunión con el Papa y los obispos en comunión con él, esto es, unido a esa unidad organizativa de régimen. Y debe estarlo según el propio modo de ser de esa unidad: debe, pues, estar bajo el régimen pastoral de un obispo y del Papa, aunque puede ocurrir –como es el caso de la diócesis de Roma– que la unión con el oficio episcopal se haga directamente con el Papa en cuanto obispo diocesano.

c) La igualdad *jurídica* comprende cuatro cosas: 1.º Todos los fieles tienen igual personalidad jurídica. No sólo son todos persona ante el derecho, sino que esta personalidad tiene en todos la misma intensidad. Por lo tanto, no es correcta la división de grados de la personalidad que una serie de canonistas anteriores al CIC 17 establecieron; no es más persona el clérigo con oficio que el clérigo

sin oficio, ni el clérigo es más persona que el laico. 2.º Toda situación jurídica tiene la misma fuerza de deuda en todos los bautizados y es, en consecuencia, igualmente respetable y exigible en todos. En tal sentido, tiene la misma fuerza el deber de obediencia a la jerarquía, que el deber de ésta de respetar los derechos de los fieles. 3.º Todos los fieles tienen los mismos e iguales derechos fundamentales, sin distinción. 4.º A todos los fieles se les debe *trato igual*. Esta igualdad es la proporción, es decir, no significa dar a todos lo mismo, sino dar a todos lo que les corresponde, de modo que a igual situación el trato debe ser igual y a distinta situación el trato debe ser distinto, *pero proporcional*. Se observa esta igualdad cuando el supuesto de hecho de las normas recoge todos los casos posibles. Por ejemplo, el c. 227 está deficientemente redactado, porque imputa a los laicos un derecho que es propio de todos los fieles.

2. *El principio de variedad*. El segundo de los principios constitucionales enumerados es el principio de variedad en el camino a seguir y en las formas de obtener el fin del Pueblo de Dios y de desarrollar su actividad: «la Iglesia santa, por voluntad divina, está ordenada y se rige con admirable variedad» (LG, 32). Este principio significa la radical y constitucional legitimidad —que no puede ser violada sin violentar al mismo tiempo el Derecho divino— de la variedad de ritos, formas de vida y de apostolado, a la vez que la distinción de misiones impulsada por los carismas.

La variedad en la Iglesia tiene incidencia, tanto en los fieles como en la estructura jerárquica; es más, la distinción de funciones que comporta la existencia de la jerarquía es ya una variedad. Sin embargo, una correcta conceptualización jurídica hace necesario distinguir entre la variedad como principio opuesto al de igualdad —que se refiere a la condición de fiel— y la constitución jerárquica de la Iglesia. Esta última la englobamos en el principio institucional, por lo que aquí la variedad está referida fundamentalmente a la condición de fiel.

Puesto que el principio de igualdad deriva de la naturaleza de la filiación divina, la variedad es necesariamente *modal*; se refiere a los modos de desarrollarse la vida y la actividad del fiel y a la elección de los medios aptos para ello. Al igual que el principio de igualdad, la variedad puede distinguirse en personal, social y jurídica.

a) La variedad de orden personal se refiere a la santidad y al apostolado. Una es la santidad, pero son múltiples las formas de vida espiritual (LG, 32), como asimismo son múltiples las formas de apostolado. El origen de esta diversidad reside en las gracias y carismas otorgados por el Espíritu Santo, que rige la Iglesia con admirable multiformidad.

b) La variedad de orden social es aquella que se da en relación con la comunión de fe, sacramentos y régimen. Más allá de lo determinado por esta triple comunión, aparece la libertad del fiel y, en consecuencia, la variedad.

1.º Fuera de la fe común a todos, o sea, el conjunto de verdades que integran el *depositum fidei*, transmitido por la tradición y el magisterio (según sus grados), existe la opinión que no vincula necesariamente la fe. Se dan, en tales casos, las opiniones y las creencias privadas y, con ellas, la variedad. Cuando una proposición es enseñada por el magisterio auténtico, aunque no sea infalible, no es objeto del principio de variedad, sino que la diversa vinculación se refiere a los grados de obligatoriedad del magisterio (cfr. c. 752) y entra dentro del principio institucional; la razón es obvia: el principio de variedad aquí expuesto se refiere al plano del fiel, no al de las relaciones jerarquía-fieles.

2.º La *communio sacramentorum* es un factor de uniformidad de tres maneras: en cuanto a los sacramentos mismos, que son iguales para todos; en cuanto a que algunos son necesarios (v. gr. el bautismo para entrar en la Iglesia) y todos deben recibirse en circunstancias determinadas (v. gr., el viático en peligro de muerte); en cuanto a que la frecuencia mínima de recepción de la eucaristía y la penitencia están marcadas por la ley canónica. Pero más allá de lo dicho, la recepción de los sacramentos está presidida jurídicamente por el principio de variedad: nadie que esté rectamente dispuesto, puede ser impedido de recibir los sacramentos, ni nadie puede ser obligado a ello.

La recepción de los sacramentos –particularmente de la penitencia y de la eucaristía– y otras prácticas de piedad forman parte del camino espiritual de cada fiel, la *devotio privata*, que pertenece a su libertad. Dos modos puede tener esta *devotio privata*: reglada (como es el caso de los religiosos, de ciertas asociaciones de fieles con algunas prácticas de piedad, etc.) y no reglada; en ambos casos, debe ser asumida mediante un acto libre de la voluntad, como lo es el acto de ingreso en la religión o la asociación.

3.º La comunión en el régimen eclesiástico también conoce un ámbito de libertad y, por tanto, de variedad. En primer lugar, la variedad de ritos; aunque de suyo esa variedad no es propia de la condición de fiel, tiene relación con ella, por cuanto los ritos se fundan en ciertas características personales y sociales de los fieles y, con frecuencia, encubren formas de espiritualidad. En segundo término, diversos modos de dedicación al apostolado implican una inserción voluntaria –mediante contrato– en diócesis o prelaturas. Por último, existen ciertas formas de prácticas voluntarias de culto y de piedad, que por su naturaleza son propias de la relación jerarquía-fieles, como es el caso del culto divino (v. gr. cofradías); en estos supuestos, la iniciativa de los fieles suele canalizarse por el derecho de asociación.

En este último caso, lo canalizado por el derecho de asociación no es la entera actividad a la que se tiende, por cuanto la acción del sacerdocio ministerial y de la jerarquía no es incluible en los vínculos asociativos. En el supuesto indicado, los fieles se asocian en lo que pueden asociarse, que es su *iniciativa*. El resto es acción ministerial o jerárquica. Sobre ésta, los órganos directivos de la asociación no tienen facultades de regulación. Lo que ocurre es que las relaciones asociación-clero o asociación-jerarquía suelen regularse en los estatutos, dando así lugar a formas mixtas de asociación y estructura organizativa.

c) En el orden jurídico, el principio de variedad supone: 1.º Que las formas varias en relación a un mismo bien tienen la misma dignidad y el mismo valor; en consecuencia, tienen igual razón de bien: así, por ejemplo, no tiene mayor razón de bien un rito que otro, en cuanto tal rito. 2.º Que sobre todas las formas varias, los fieles que las practican tienen igual derecho: el mismo derecho tiene a practicar su rito el fiel melquita, que el latino el suyo. 3.º Que el principio de variedad funda las libertades fundamentales.

3. *El principio institucional*. La constitución de la Iglesia contiene, en unas esferas determinadas de actividades y funciones, el principio *institucional*. El Pueblo de Dios debe su radical existencia a una convocación divina y a un acto de fundación de Cristo, que es su verdadera Cabeza (LG, 9). Es, pues, una institución, cuyos rasgos fundamentales han sido trazados por su Fundador, y cuyo desenvolvimiento depende en última instancia de la acción divina, a través de sus dones (LG, 4). Significa esto, en lo que ahora nos interesa, que hay una serie de actividades y funciones, cuyos titulares no reciben de la comunidad cristiana la misión de desempeñarlas.

En virtud de este principio hay en la Iglesia las funciones jerárquicas señaladas que, al comportar la misión de ejercer el poder pastoral en servicio de la comunidad, constituyen el armazón de todo el edificio institucional del Pueblo de Dios. En relación con estas funciones jerárquicas se da entre los fieles una *desigualdad funcional*. Esta desigualdad funcional señala sobre todo que el origen de estas funciones no reside en el pueblo cristiano, sino que han sido concedidas a la jerarquía directamente por Cristo. Esto es consecuencia de ser la Iglesia una institución.

9. INSTITUCIÓN Y COMUNIDAD. El único Pueblo de Dios es, en su unidad, una realidad compleja que se estructura y organiza de acuerdo con dos factores: el factor institucional y el factor comunitario. Ambos corresponden a su doble carácter de *medio* o instrumento de salvación y de *fruto* o resultado de la redención (*institutum salutis* y *fructus salutis* según la terminología de los teólogos).

En el Pueblo de Dios, signo e instrumento de salvación, Cristo institucionalizó los medios salvíficos. En el Pueblo de Dios se encuentran los sacramentos y todo el conjunto de medios y ayudas para conseguir la salvación. Por ello la Iglesia es una *institución*, nacida de un acto de fundación de Cristo, cuya estructura y organización, en sus rasgos fundamentales, depende de ese acto de fundación y no de la voluntad de quienes la componen.

A este respecto, entendemos por institución un grupo social basado en un acto especial de fundación y puesto al servicio de una obra social determinada, que trasciende a los intereses particulares de quienes la sirven y que funciona como un fin objetivo y permanente del grupo.

En este factor institucional aparece de modo especial la diferenciación funcional, porque en orden a los medios de salvación el fiel se puede encontrar en posiciones distintas: como *ministro* y *dador* de estos medios, o sea como pastor, como sacerdote consagrante, etc. (sacerdocio jerárquico), o como *destinatario* y *receptor*, comunidad oferente, etc. (sacerdocio común). Como institución salvífica, la Iglesia se configura a manera de *sociedad orgánicamente constituida* y presidida por la jerarquía. Dentro de esta línea institucional, el Pueblo de Dios aparece con una organización de los medios salvíficos y de los ministros, ante la cual los fieles son destinatarios de su actividad. «Para apacentar el Pueblo de Dios —dice el II Concilio Vaticano— y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el Cuerpo. Porque los ministros que poseen la sagrada potestad sirven a sus hermanos, a fin de que todos los que son del Pueblo de Dios, y por tanto gozan de la verdadera dignidad humana, tendiendo al mismo fin libre y ordenadamente, lleguen a la salvación» (LG, 18).

Al mismo tiempo, la Iglesia es la congregación o reunión (*ekklesia*) de los discípulos de Cristo, salvados por Él. Es el conjunto de hombres que han respondido a la llamada de Dios (*convocación*) y que, regenerados por la gracia y hechos hijos de Dios, se reúnen o congregan por vínculos solidarios en una comunidad de origen, de bienes y de fines presidida por el vínculo de caridad y por el principio de igualdad. Es el *fruto* de la salvación que tiende también a difundirse e intercomunicarse (corresponsabilidad, acción apostólica no jerárquica, comunidad cristiana de bienes, etc...). El Pueblo de Dios en cuanto fruto de salvación no es institución, porque no trasciende de las personas existentes en cada momento.

A propósito de lo dicho, entendemos por comunidad aquel grupo social organizado en el que se dan, o al menos predominan, la unidad de origen y de concordia, manifestados en posesiones comunes y en relaciones de solidaridad y de ascendiente.

La *institución* surge en el seno de la *comunidad*. No se trata pues, de dos niveles separados ni de dos compartimentos estancos. Son dos factores intercomunicados, que participan en cierto grado el uno del otro. El Pueblo de Dios contiene, a la vez, en una unidad compleja, institución y comunidad como dimensiones configurativas que le son propias.

10. PUEBLO, COMUNIDAD, SOCIEDAD. Estas tres nociones –pueblo, comunidad, sociedad–, dijimos, convienen a la Iglesia, al expresar características diferentes y complementarias. No se trata, pues, de caracteres desconexos, ya que los tres se realizan, conformándolo, en el Pueblo de Dios. Más bien señalan tres aspectos o dimensiones de su conformación.

Cuando se dice que el Pueblo de Dios es pueblo, se pone fundamentalmente –aunque no únicamente– de relieve que los cristianos son de un mismo linaje, se hace referencia sobre todo a la identidad de caracteres ontológicos y a los vínculos de esa misma naturaleza –ontológica– que de aquellos caracteres dimanar.

Con el término comunidad se expresa la solidaridad que comportan los vínculos ontológicos y la existencia de bienes, objetivos e intereses comunes. El Pueblo de Dios es comunidad, porque hay solidaridad y posesiones comunes, porque hay una relación de concordia, porque es una comunión de hermanos (la *communio fidelium*).

Al aplicarle el término sociedad, en cambio, se pone de relieve un rasgo distinto y complementario. Con este término se quiere poner de relieve su formación como un cuerpo unitario (unidad corporativa), orgánicamente estructurado. Es decir, se habla de sociedad para mostrar la idea de un ente social unitariamente organizado.

Estos tres caracteres, insistimos, no expresan tres cosas diferentes y separables. Son tres dimensiones connaturales e inherentes al Pueblo de Dios, pues éste se presenta como un pueblo de orden sobrenatural, con una connatural dimensión comunitaria, que se organiza en sociedad. Sin embargo, tan erróneo como establecer separaciones o desvinculaciones en este punto, lo sería entender que estas tres dimensiones se identifican, de suerte que, ni serían distinguibles, ni su extensión sería diversa. Para aclarar este extremo, puede resumirse la idea apuntada del modo siguiente: 1.º El Pueblo de Dios, en su normal constitución y desarrollo, es y vive como un pueblo conformado como comunidad y organizado en una única sociedad. 2.º Si se rompe la comunidad (que no es sólo un deber sino una profunda vivencia) se lesiona la constitución misma del Pueblo de Dios. 3.º Asimismo lesiona esta constitución, tanto la descorporiza-

ción de la Iglesia, o sea la destrucción o negación del elemento societario, como la organización en varias unidades sociales (ruptura de la unidad por el cisma), en diversas sociedades. El Pueblo de Dios es siempre sociedad y una única sociedad. En este sentido, no cabe —como fenómeno de normalidad constitucional, otra cosa son los hechos contrarios a la constitución de la Iglesia— un solo Pueblo de Dios organizado en varias unidades societarias. 4.º Sin embargo, y dentro de esta profunda e inescindible unidad, la dimensión ontológica es más extensa que la relación comunitaria y ésta más que la societaria. No hablamos aquí de diferente extensión en sentido numérico —de que haya miembros del Pueblo de Dios que no se integren comunitaria o societariamente en el mismo— sino en el sentido de que el aspecto societario no penetra en toda la dimensión ontológica del fiel, ni en toda la dimensión comunitaria, así como esta última no penetra tampoco en toda la dimensión ontológica del cristiano. Expliquemos esto con mayor detenimiento.

La dimensión cristiana —ser hijo de Dios— alcanza toda la persona humana hasta lo más profundo e íntimo de su ser. Incluso lo más impenetrable del hombre es penetrado por la gracia de Dios y conformado en Cristo. Por lo tanto, hasta en lo más íntimo de su ser, los cristianos son semejantes entre sí por serlo con Cristo; hasta en lo más hondo son de la misma carne y de la misma sangre, son del mismo linaje, incluso más profundamente que en los linajes humanos, en los cuales la consanguinidad se detiene ante la singularidad única del alma, que no viene por generación sino por creación. La participación ontológica del cristiano puede decirse que es plena y total —en el sentido de que abarca todo el ser personal—, de suerte que también en lo más íntimo y personal hay la *consanguinidad* sobrenatural, la *semejanza de familia* —de la familia de los hijos de Dios—, cuya raíz es la conformación con Cristo, que debe llevar a un mismo pensar y a un mismo modo de actuar, en la medida en que Cristo vive en el cristiano y no es el cristiano quien vive en sí mismo. En este sentido, si decir «pertenecer al Pueblo de Dios» equivale, entre otras cosas, a afirmar la unidad de linaje de todos los fieles, es cierto entonces que el cristiano es Pueblo de Dios hasta lo más íntimo de su ser.

Pero, parecidamente al orden natural, estamos en presencia de una conformación y una semejanza ontológicas que no destruyen la personalidad y, por tanto, el ámbito incommunicable, íntimo y privado del núcleo más profundo de la persona. Este ámbito incommunicable es la esfera del yo personal, que permanece único y diferenciado, en el que no entran los demás. Es el ámbito más profundo de intimidad en el que no hay —en el plano histórico de la Iglesia peregrinante— comunidad y menos sociedad. Estamos en presencia del núcleo primario del yo,

donde la persona es ella misma en posesión de un destino singular e irrepetible, y en la que los demás, ni viven la vida de ella, ni participan de sus decisiones, ni intervienen en su destino. Este ámbito personal tiene un reflejo externo que alcanza a la vida entera de la persona. Es la esfera de reflejo de su función, de su destino y de su vida personalísimos y únicos, que los demás han de respetar y que no pueden invadir. Es el cristiano mismo quien vive y responde como cristiano e hijo de Dios.

No quiere decir esto que dicho ámbito personal esté aislado; está comunicado, los demás están en relaciones de solidaridad. Pero estos ámbitos de solidaridad son —respecto de él— *circunstancias*, es decir, se quedan en la periferia, lo rodean sin penetrarlo.

Sin embargo, la persona no es sólo incomunicabilidad. Precisamente porque es personalidad y no pura individualidad es también comunicación. La persona se extiende en una esfera de comunicabilidad. Y en el cristiano esta comunicación es máxima. En el Pueblo de Dios peregrinante no se da sólo una relación con la institución Iglesia, sino una relación de comunicación y de comunidad de todos y cada uno de los cristianos entre sí. Es una unidad de comunión personal, de solidaridad, de posesión común. Y una unidad personal, en la que cada uno se realiza como persona —como hijo de Dios— en comunión con los demás. Estamos en el ámbito de la corresponsabilidad mutua, de la *pax fraterna*, de la solidaridad: *cor unum et anima una*. Esta solidaridad, esta comunión es personal, lo que quiere decir: 1.º que es una interrelación solidaria personal, de persona a persona; 2.º que se trata de una realidad y de una comunicación responsable entre iguales, entre hermanos; 3.º que esta comunicación pertenece al ámbito de realización personal presidido por el principio de autonomía.

El ámbito de comunicación y socialidad se vierte también en un tercer plano; el de la formación de un cuerpo unitario, institucional y transpersonal, que trasciende a las personas singulares en dos aspectos: *a)* en cuanto la Iglesia se constituye en institución, esto es, en una realidad con una existencia objetiva, que trasciende a las personas concretas que la forman y que tiene un fin objetivo y permanente; *b)* porque se conforma como un cuerpo social o ente moral unitario y organizado que no es la suma de sus miembros, sino una unidad con entidad propia; es decir, el Pueblo de Dios constituido y organizado en sociedad.

De lo que acabamos de decir se desprende que las tres dimensiones citadas no tienen la misma extensión. Ni todo en la Iglesia es comunitario, ni todo es societario. Asimismo nos pone de relieve que en la Iglesia hay una esfera propia y personal de los fieles (individual y también comunitaria), junto a una esfera de fines y objetivos institucionales propios de la sociedad eclesial.

Al mismo tiempo es preciso insistir una vez más en la conexión entre esas tres dimensiones. La dimensión societaria está al servicio de la comunidad y de cada cristiano, al propio tiempo que representa el despliegue ulterior de la dimensión social inherente a la condición de fiel, que radica en su misma condición ontológica. Representa la extensión más amplia de la condición social del cristiano y de la dimensión comunitaria, sin absorberlas.

Una consecuencia de todo lo dicho es que en el Pueblo de Dios hay que distinguir con claridad –sin desvinculaciones, pero sin confusiones– dos ámbitos o esferas de desenvolvimiento del fiel: *a)* el ámbito personal, que puede verse y se ve en relaciones de comunidad y solidaridad –o sea ámbitos de actuación presididos por los principios de responsabilidad personal y autonomía– y que jurídicamente se plasma en derechos subjetivos y formas y vínculos de lo que puede llamarse Derecho privado; *b)* el ámbito de la sociedad como tal –que por supuesto es también comunidad–, que se ve en relaciones institucionales y personales de Derecho público.

11. COMUNIÓN DE BIENES Y FINES. Si el Pueblo de Dios contiene relaciones de solidaridad, que lo conforman como comunidad y sociedad, es debido a la existencia de bienes y fines cuya posesión, responsabilidad y consecución recaen sobre todos los fieles, aunque en distinto grado y bajo distintos aspectos.

a) En primer lugar, todos los fieles tienen una fe común. Punto fundamental, toda vez que el distintivo más básico y esencial de los fieles es ser discípulos de Cristo y, por lo tanto, seguidores de su única doctrina. Pero, ¿por qué se dice que esta fe es *común*, siendo así que la creencia es un acto personalísimo? Por dos razones: 1.^a Porque todos los fieles se adhieren a la doctrina proclamada por Cristo en la historia, es decir, precisamente a esas verdades objetivamente proclamadas y predicadas por Cristo, que –transmitidas por escrito o por tradición oral– forman un conjunto objetivo, contenido y depositado en la comunidad de los discípulos de Cristo. No se trata, en consecuencia, de una creencia personal y singular, aunque de idéntico contenido, del mismo modo que cada hombre tiene la personal certeza de un axioma o de una verdad teórica, coincidiendo con otros muchos hombres; no se trata de una simple coincidencia de creencias, sino de una adhesión, precisamente, a ese depósito conservado en la Iglesia y en relación directa con él. Es una participación en la fe de la Iglesia; es una fe común participada por los fieles. Lo que quiere decir que el acto personalísimo de creer del discípulo de Cristo consiste en adherirse al depósito revelado, conservado en la Iglesia y en cuanto que conservado por ella. Se trata, pues, de una comunión de fe. 2.^a Porque cada fiel es responsable de su conservación y

difusión, tanto en él mismo, como en los demás. En efecto, la conservación del depósito revelado atañe a un aspecto radical del discípulo de Cristo, pues lo es en tanto que conserva este depósito; y como no se trata sólo de una creencia puramente personal, sino en relación a la fe de la comunidad, la conservación de esta fe común es para el fiel una cuestión de supervivencia en cuanto tal. Por lo mismo, tanto por ser el Pueblo de Dios el depositario de la fe, como por ser asunto común que atañe a todos en un aspecto radical de su condición de discípulos de Cristo, la fe común engendra unas relaciones de solidaridad.

b) Los sacramentos y el culto son otro factor de comunión de bienes. El Pueblo de Dios se une en comunión cultural y sacramental, porque: 1.º El culto a Dios no se realiza sólo en el culto personal y aislado. Es también todo el Pueblo de Dios quien debe rendir, comunitariamente, el culto debido a Dios, especialmente, a través de la celebración eucarística. 2.º Porque los sacramentos tienen, todos ellos, una dimensión social en la medida en que son acciones eclesiales.

c) Punto no menos central es que el Pueblo de Dios aparece en la historia humana con una misión y un fin comunes. El Pueblo de Dios tiene «como fin la dilatación del reino de Dios» y ha sido tomado por Cristo «como instrumento de la redención universal y enviado como luz del mundo y sal de la tierra» (LG, 9). La responsabilidad de la consecución de este fin recae, pues, sobre todos los fieles (LG, 18, 30, 32, 33; AA, 2, 3, etc.), y todos ellos son solidarios de su consecución.

d) Por último, y sin duda como uno de los puntos más fundamentales, existe la solidaridad de todos los fieles respecto a los demás, como ley primaria (más exactamente como «la Ley», LG, 9) del Pueblo de Dios. Todos los cristianos son corresponsables de los demás. Sin invadir la intimidad de la conciencia, nada de cada cristiano –en cuanto tal– es indiferente a los demás cristianos. Cada fiel es guardián de su hermano. Por eso la *salus animae* de cada fiel es responsabilidad –dentro de los límites señalados– de la comunidad cristiana.

Indudablemente cuanto acabamos de decir en este apartado está matizado por el principio de distinción de funciones. Existe una esfera que es común a todos los fieles, en la que todos participan igualmente. Pero asimismo y más allá de esta esfera común, la distinción funcional introduce una notable variedad de participación y responsabilidades.

12. FIGURA JURÍDICA DE LA IGLESIA. El Pueblo de Dios aparece en el contexto de las formaciones sociales humanas como un fenómeno único y peculiar, pero al mismo tiempo bajo una figura análoga a las unidades jurídicas superiores. Por ello ha sido frecuente conceptualizar a la Iglesia según las diversas formas

sociales humanas con las cuales guarda cierta analogía y, en concreto, con las formaciones políticas superiores (con la organización de los pueblos naturales en sociedades superiores): sociedad perfecta, *civitas*, estructura estamental de poder en la cristiandad medieval, monarquía, etc.

¿Qué decir de esta conceptualización? En primer lugar, hay que decir que es necesaria. Al entrar en relación con las demás formaciones sociales, no sólo por vía de hecho, sino por vía de Derecho —es decir, entrando dentro de las relaciones y de la actividad jurídica junto a las demás agrupaciones—, es preciso expresar, en una forma de conceptualizar común a todas las agrupaciones citadas, los caracteres con los cuales la Iglesia se presenta en el contexto social humano.

En segundo término, es preciso advertir que se trata, no de una definición *esencial*, sino de una concepción instrumental, por dos razones: 1.^a porque prácticamente tiene el valor de una tipificación, de un encuadramiento de la Iglesia dentro de un tipo jurídico-social en orden a su reconocimiento y a su actuación dentro del orden jurídico humano, de acuerdo con su naturaleza y conformación jurídica; 2.^a porque se trata de una concepción analógica frente a realidades dinámicas que, con un cierto sustrato permanente, se conforman históricamente de modo variable; sirven, por tanto, para expresar de qué modo hay que entender la Iglesia en relación a los demás grupos humanos en un período histórico determinado.

De ahí el valor transitorio y relativo de toda conceptualización jurídica de la Iglesia. No debe entenderse, sin embargo, esta relatividad más que en cuanto afecta a aquellas notas de la concepción entresacadas de un contexto histórico variable. Pues la Iglesia tiene unas notas permanentes —inherentes a su naturaleza— que pueden describirse del siguiente modo:

a) La Iglesia es una sociedad plenamente autónoma. No depende de ninguna otra sociedad, por lo que goza de plena libertad de organizarse y de desarrollar sus actividades, sin vínculos de dependencia respecto de otra agrupación social o estructura de poder. Cualquier intento de sujeción constituye, respecto de la Iglesia, una violación de sus derechos, una tiranía. Evidentemente esta autonomía y esta libertad no significan ignorar las demás formaciones sociales, ni la ausencia de cualquier condicionamiento. Desde el momento en que la Iglesia se inserta en la comunidad social humana, obviamente está sujeta a los normales y justos cauces y condicionamientos que la convivencia social comporta. Sí, en cambio, supone que: 1.º es sujeto activo en la adopción de estos cauces —en la medida en que le afectan— cuando son adoptados convencionalmente por las unidades jurídicas superiores; 2.º que esta sujeción a los cauces y condicionamientos no es efecto de estar sometida a un poder exterior, sino de

las necesidades del orden y de la justa convivencia; 3.º que en aquellas materias cuya regulación es de competencia de otras formaciones sociales, la Iglesia debe seguir esa regulación.

b) Es una formación social originaria: no ha surgido en el seno de otra formación social previa. No es parte ni derivación de otra (ni siquiera del antiguo pueblo de Israel) y por lo tanto su misión y su gobierno no derivan ni están en dependencia de otra sociedad. Todo lo cual significa: 1.º la autonomía de sus fines, que no son secundarios ni preordenados con respecto a los fines perseguidos por cualquier otra institución; 2.º la suficiencia en sí de los medios utilizados para alcanzar esos fines, la imposibilidad de que sus poderes puedan ser sustituidos por cualquier otra institución y, por consiguiente, su facultad para determinar la propia competencia dentro de los límites marcados por su estatuto fundacional. Es, en suma, una sociedad autónoma, independiente y autosuficiente.

De acuerdo con lo dicho pueden señalarse las siguientes conceptualizaciones de la figura jurídica de la Iglesia realizadas por la doctrina: a) una dimensión de la *civitas christiana*, comunidad cívico-religiosa, en la que la jerarquía se conforma como un estamento social y como una de las dos potestades que rigen dicha comunidad (doctrina medieval especialmente); b) sociedad jurídica perfecta (doctrina moderna de los tratadistas del Derecho Público Eclesiástico, aceptada por numerosos canonistas); c) corporación institucional, no territorial, provista de soberanía originaria y de capacidad subjetiva, pública y privada (Del Giudice); d) ordenamiento jurídico primario u ordenamiento originario autónomo (conceptualización propia de una serie de canonistas italianos y españoles). Las últimas conceptualizaciones no son incompatibles entre sí, por lo cual no es raro encontrar autores que las utilicen conjuntamente.

Desde una perspectiva de Derecho Constitucional, la Iglesia, en cuanto entidad unitaria jurídicamente organizada, aparece como una sociedad de Derecho público originaria e independiente, dotada de subjetividad pública y privada. Es esta la figura que de acuerdo con su Derecho constitucional tiene la Iglesia en el contexto social y jurídico de las demás formaciones sociales humanas. La calificación de ordenamiento jurídico primario es correcta, pero representa más bien la aplicación de una noción de Teoría general, que tiene una función sistemática diferente.

La figura jurídica de la Iglesia a la que aquí nos referimos es la que se deduce de su Derecho constitucional, que debe ser reconocida por las demás formaciones sociales. Cuestión distinta es la figura jurídica instrumental que la Iglesia pueda adoptar en cada uno de los ordenamientos jurídicos seculares

como cauce –coincidente o no con el que le es propio a tenor de su propio Derecho constitucional– para su reconocimiento y su actuación dentro de dichos ordenamientos: desde el de sociedad soberana e independiente hasta el de asociación privada. Incluso ante algunos ordenamientos (Imperio romano de los tres primeros siglos, algunos ordenamientos modernos) puede no tener otro reconocimiento que el de asociación ilícita. Pero este es un tema de Derecho eclesiástico del Estado.

13. LA PERSONALIDAD JURÍDICA DE LA IGLESIA. El c. 113, § 1 del CIC 83 declara que la Iglesia Católica es persona moral o jurídica y, por otra parte, los rasgos de la figura jurídica de la Iglesia que acabamos de describir indican que la sociedad eclesiástica aparece como un fenómeno social dotado de subjetividad pública y privada. ¿Qué se quiere decir con esta expresión? Sencillamente que la Iglesia –sin entrar por el momento en más precisiones– contiene en sí fenómenos jurídicos de Derecho público y que entra en el ámbito de las relaciones jurídicas públicas y privadas, propias de la comunidad humana, como sujeto de derechos, facultades y poderes con plena capacidad jurídica.

Al hacer esta afirmación nos situamos, claro está, en el ámbito del Derecho constitucional de la Iglesia. Se trata, pues, de una capacidad reconocida en su seno, como fundamento de su propia estructuración. Asimismo es una capacidad reclamada por la Iglesia, en virtud de su Derecho constitucional, frente a las otras formaciones sociales. Tema diferente es el de su efectivo reconocimiento por los demás ordenamientos y por la Comunidad internacional, aspectos que sobrepasan esta rama del Derecho por ser propios del Derecho eclesiástico del Estado y del Derecho internacional.

Para poner de relieve este hecho se ha usado algunas veces la expresión *personalidad jurídica de la Iglesia*, afirmación que se presta a confusiones, por lo cual es necesario, al tratar de este tema, distinguir ante todo el sentido y la función de esta expresión.

Nuevamente se impone aquí distinguir los distintos modos de conceptuar de las diversas ciencias. En efecto, hay un concepto de *persona moral* propio de la Filosofía jurídica, que entiende por tal aquellas unidades morales a las que –desde un punto de vista filosófico-jurídico– cabe atribuir una subjetividad de Derecho público o privado. Pero hay, también, una noción técnico-jurídica de persona moral (más correctamente, *persona jurídica*) que se aplica a los distintos entes morales que son reconocidos por un ordenamiento positivo como sujetos *unitarios* de atribución de derechos y deberes u otras situaciones jurídicas análogas. El problema que planteamos se refiere a la aplicación de la noción

técnico-jurídica a la Iglesia. Que la Iglesia posee subjetividad de Derecho público y privado ya lo hemos dicho. La cuestión reside en ver si esa subjetividad se ha plasmado en el Derecho positivo vigente —o sea en el plano técnico-jurídico— en una sola persona jurídica o en una multiplicidad de entes morales dotados de personalidad ante el Derecho. Por otra parte, es preciso tener presente que una entidad moral puede tener personalidad jurídica a determinados efectos (v.gr., patrimoniales) y no tenerla a otros efectos.

a) Como es sabido, los conceptos jurídicos expresan qué es una realidad en el mundo del Derecho. Pues bien, cuando decimos que la Iglesia es persona jurídica se intenta poner de manifiesto que aparece, en determinados aspectos, como un sujeto *unitario* de derechos, poderes, etc.; es decir, como un sujeto unitario dotado de capacidad jurídica y titular de unas situaciones jurídicas concretas. En este sentido cabe preguntarse qué añade el concepto *persona jurídica*, aplicado a la Iglesia, en relación a los otros conceptos señalados en el número anterior: ordenamiento jurídico primario, sociedad jurídica perfecta, etc. Porque también estos últimos implican, como decíamos, la idea de que la Iglesia tiene capacidad subjetiva pública y privada. Y si nada añadiese la noción de persona jurídica a las indicadas en el número anterior, entonces tal calificación sería inútil, sin que su uso tuviese más justificación que una eventual necesidad apologética. A este interrogante hay que responder que, efectivamente, hablar de personalidad jurídica añade algo a las nociones indicadas. Cuando se afirma que la Iglesia es un ordenamiento jurídico primario, tal noción incluye, por ejemplo, la idea de una fuente normativa autónoma e independiente de otros ordenamientos; incluye, por lo tanto, la capacidad de dar normas jurídicas. Pero lo que no nos dice dicha noción es quién sea el sujeto titular del poder mencionado, como tampoco indica qué sujetos son los titulares de las situaciones jurídicas. En cambio, intenta responder a estas preguntas la calificación de persona jurídica, al expresar que la Iglesia, como sujeto unitario, es centro de imputación de atribuciones jurídicas; con más exactitud la personalidad jurídica indica que hay atribuciones jurídicas cuyo titular es precisamente la Iglesia Universal y no sus órganos.

b) De lo dicho se desprende que la conceptualización de la Iglesia como persona jurídica es instrumental, un recurso de la técnica del Derecho, cuya finalidad es conocer y expresar una modalidad de la Iglesia en relación con el Derecho positivo.

No puede considerarse, pues, como una definición esencial, ni como una definición teológica de la Iglesia. Es, simplemente, una conceptualización técnico-jurídica instrumental. Por ello, ni es incompatible con una conceptualización

teológica (Cuerpo de Cristo, Pueblo de Dios, etc.), ni mucho menos la sustituye. De ahí que sea inaceptable pretender, como lo ha hecho algún autor, que la concepción de la Iglesia como persona moral debe ser sustituida por la de Cuerpo Místico. La raíz de estas enojosas confusiones está en el olvido de que la ciencia canónica es un saber fenoménico, que sus conceptos son instrumentales y que sólo incluyen aquellas notas que dan idea de la realidad *como fenómeno jurídico*. En cambio, una concepción teológica de la Iglesia se mueve en el nivel ontológico, que intenta llegar —en la medida en que es posible cuando se trata de misterios de la fe— al núcleo esencial del Pueblo de Dios. Concepción teológica y concepción jurídica son, pues, de distinto signo, expresan aspectos diferentes y no son fungibles entre sí.

Afirmado que predicar de la Iglesia la personalidad jurídica quiere decir, jurídicamente, que se presenta como un sujeto unitario de atribuciones jurídicas, es preciso averiguar si esta calificación es técnicamente adecuada. El citado c. 113, § I del CIC dice que la Iglesia Católica tiene la condición de persona moral *ex ipsa ordinatione divina*. Pero esta invocación del derecho divino es, en sí misma, sospechosa, toda vez que «persona moral» es un concepto científico relativamente moderno, difícilmente atribuible al Derecho divino; admitir esta declaración sin más, equivaldría poco menos que a elevar un concepto técnico moderno a la categoría de verdad revelada; representaría una nueva confusión de métodos y de niveles de conocimiento. Ahora bien, todo concepto jurídico —como se dijo— es verdadero, en el sentido de que refleja —si está bien elaborado— una realidad, una parte de la verdad del fenómeno jurídico. En este sentido, cuando el c. 113 declara que la Iglesia Católica es persona moral por Derecho divino, hay que interpretarlo diciendo que, en virtud de la ordenación divina, la Iglesia está conformada de tal suerte, que su conceptualización actual como persona moral es correcta, sin que esto precluya la historicidad y relatividad de este concepto. Sin embargo, aun esta interpretación es problemática, por cuanto no se puede considerar indiscutible.

c) Un presupuesto de la cuestión es el plano en el cual es predicable la personalidad jurídica de la Iglesia. Puesto que la Iglesia podrá ser considerada como persona jurídica si se entiende que aparece —en determinados aspectos— como un sujeto unitario de atribuciones jurídicas, es claro que tal concepción sólo puede surgir en el plano del Pueblo de Dios constituido como sociedad, esto es, en el plano de su conformación como ente social unitario. Por lo tanto, se utiliza impropriamente el término personalidad jurídica de la Iglesia para defender o sostener que las comunidades o los entes inferiores surgidos en el seno de la Iglesia son sujetos de situaciones jurídicas, salvo que se entienda que todas

ellas son simples derivaciones o conformaciones de la Iglesia constituida en sociedad, lo cual no es cierto, puesto que pueden ser relaciones o grupos comunitarios no subsumibles en el aspecto societario. En el CIC 17 y en la doctrina postcodicial fue frecuente esta confusión a causa de la visión hierarcológica de la Iglesia, que hoy ya no es mantenible. No es la noción de persona jurídica atribuida a la Iglesia la que sustenta la capacidad y la titularidad de todas las comunidades o entes menores que surgen y pueden surgir en el Pueblo de Dios. Afirmada la condición de la Iglesia como ordenamiento jurídico primario (o en su caso como sociedad perfecta), ya se incluye la posible existencia en su seno de relaciones, situaciones o titularidades jurídicas cuyo origen no está en otro ordenamiento o en otras sociedades; que existan o no tales relaciones o titularidades dependerá de la propia contextura del ordenamiento (de la sociedad perfecta en la terminología del Derecho Público Eclesiástico).

d) Otro presupuesto para conceptuar a la Iglesia como persona jurídica es la existencia de un sustrato social del que sea predicable la unidad; esto es, que se presente como ente social que forma una unidad. Así ocurre efectivamente con la Iglesia, según se ha visto en páginas anteriores. Sin embargo, esto no es todavía suficiente. Una unidad social, incluso formada por vínculos jurídicos, no es por ello persona jurídica. En el plano del Derecho privado no vale la pena poner ejemplos pues son notorios (asociaciones o sociedades reconocidas sin personalidad). Pero lo mismo ocurre en el Derecho público. Un caso típico al respecto es el Estado. La personalidad del Estado es tema que ha sido debatido, sin que por otra parte a nadie se le haya pasado por la imaginación dudar de la existencia de su soberanía, de sus poderes, ni de la capacidad jurídica de los entes sociales que surgen en la comunidad que forma el Estado. Como es sabido las tesis extremas al respecto han sido considerar que el Estado es siempre persona jurídica y afirmar que nunca lo es. Ambas son hoy consideradas inexactas, pues hay Estados –la mayoría– que son personas jurídicas, pero los ha habido y los hay que no lo son. Ejemplo conocido de Estado sin personalidad jurídica lo es el Estado británico contemporáneo; la personalidad jurídica se atribuye a la Corona (*Trust Corporation*; antes *Corporation Sole*), a las Cámaras (*Corporations Aggregate*), a las diversas Administraciones centrales (también bajo la figura de *Trust Corporation*), etc. Esto nos indica que hablar de unidades sociales dotadas de capacidad jurídica pública o privada no es equivalente a hablar de personalidad jurídica. Caben perfectamente unidades sociales cuyas atribuciones jurídicas estén distribuidas en distintas personas jurídicas. Nada de esto va contra la unidad de la formación social, que es un sustrato de relaciones, cuyo mantenimiento puede darse por otras vías. El principio de unidad de

la organización o del patrimonio eclesiásticos no es absolutamente necesario que se plasme en una personalidad jurídica atribuida a la Iglesia Católica, ni en consecuencia es contraria a dichos principios la pluralidad de personalidad en el ámbito de la Iglesia. De hecho el c. 113 CIC 83 declara también la personalidad jurídica de la Santa Sede.

e) Entonces ¿en qué condiciones se podrá decir que la Iglesia es persona jurídica? Cuando la Iglesia se presente como un ordenamiento que, afirmando poderes o derechos propios, asume, en su unidad, la condición de sujeto de derecho. Así, por ejemplo, si decimos que en la Iglesia existe un poder de jurisdicción, sólo podrá afirmarse, en relación con este dato, que la Iglesia es persona jurídica, si afirmamos que el sujeto titular de este poder es la Iglesia (ente moral), de manera que el Papa y los obispos sean considerados sus órganos (para evitar confusiones digamos que esta afirmación no significa sostener una concepción democrática de la Iglesia); si en cambio se mantiene que el Papa y los obispos son los titulares o sujetos de dichos poderes –y no sólo órganos–, en tal caso no se predica la personalidad jurídica de la Iglesia en relación con el poder de jurisdicción. Análogamente puede decirse respecto a los derechos sobre bienes eclesiásticos y cualquier otro tipo de relaciones jurídicas.

En consecuencia, hay que entender que la Iglesia-persona sería aquel *sujeto ideal de derecho* (es decir, producto de una conceptualización jurídica con fundamento en una realidad) que explicaría, *en base a una unidad de imputación jurídica*, la unidad de intenciones y de acciones que hay entre quienes componen la organización de la Iglesia y entre esta organización y el pueblo cristiano.

f) Esto supuesto, puede decirse que la Iglesia tiene personalidad jurídica en el orden internacional –aunque no todos los Estados se la reconozcan–, ejerciendo la Santa Sede la función de órgano de la Iglesia.

Problema mucho más difícil, en Derecho Constitucional, representa dilucidar si, constitucionalmente, la Iglesia es en el Derecho actual una persona jurídica, o bien si su capacidad subjetiva pública y privada se encuentra fragmentada en una diversidad de sujetos de derecho. Puede parecer que el c. 113 indica la existencia de tal personalidad, pero su expresión literal –*ex divina ordinatione*– parece más bien mostrar, como ya hemos dicho, que el citado canon adolece de un defecto de técnica jurídica, al declarar bajo la denominación y la fórmula de persona moral una cosa distinta: la capacidad subjetiva pública y privada de la Iglesia y la unidad del sustrato social que forman el conjunto de sus posibles titulares. Extremo éste al que es aplicable la referencia al Derecho divino. Problema análogo presenta el c. 1.255, al que puede darse una solución parecida. Conforme al sistema codicial y pese a las declaraciones de los cános

nes citados, ni la organización eclesiástica, ni el patrimonio eclesiástico están estructurados de manera que la calificación de la Iglesia como persona jurídica pueda mantenerse.

Por lo demás, las modernas orientaciones de la Ciencia del Derecho están sometiendo a revisión la noción misma de persona jurídica y es tendencia actual del Derecho público la progresiva sustitución de esta solución técnica por otras más adecuadas.

BIBLIOGRAFÍA

- J. AUER, *La Iglesia*, en J. AUER-J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, VIII, Barcelona 1986.
- P. A. D'AVACK, *Corso di diritto canonico*, I, Milano 1956.
- , *La Chiesa Cattolica nel diritto canonico, ecclesiastico e internazionale*, en «Enciclopedia del diritto», 6, Milano 1960, pp. 926ss.
- G. BALLADORE-PALLIERI, *Il diritto internazionale ecclesiastico*, Padova 1940.
- G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona 1966.
- BERNÁRDEZ, *Problemas dogmático-jurídicos que plantea la existencia de personas morales en el ordenamiento canónico*, en *Problemática de la Ciencia del Derecho*, Barcelona 1962, pp. 179ss.
- L. BOUYER, *La Iglesia de Dios*, Madrid 1973.
- V. DEL GIUDICE, *Nozioni di diritto canonico*, 11ª ed., Milano 1962.
- P. FAYNEL, *La Iglesia*, 2 vols., Barcelona 1982.
- S. FERLITO, *L'Attività internazionale della Santa Sede*, Milano 1988.
- B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia. Comunión y misión*, Salamanca 1996.
- C. GARCÍA MARTÍN, *El estatuto jurídico de la Santa Sede en las Naciones Unidas*, en «Ius canonicum», XXXVIII (1998), pp. 247-284.
- M. M. GARIJO-GUEMBE, *La comunión de los santos*, Barcelona 1991.
- P. GILLET, *La personnalité juridique en droit ecclésiastique spécialement chez les Décrétalistes et dans le Code de Droit Canonique*, Malines 1927.
- C. JANNACCONE, *La personalità giuridica della Chiesa*, en *Studi in onore di Vincenzo del Giudice*, I, Milano 1953, pp. 461ss.
- CH. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné*, 3 vols., Fribourg-Bruges 1955-1962.
- G. LO CASTRO, *Personalità morale e soggettività giuridica nel diritto canonico*, Milano 1974.
- , *Comentario al c. 113*, en A. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (coords. y dirs.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, I, 2ª ed., Pamplona 1997, pp. 772-776.

- A. MARZOA, *Comunión y derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos*, Pamplona 1999.
- J. MORALES, *Voz Iglesia Católica*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. IV, Pamplona 2012, pp. 371-377.
- F. PETRONCELLI HÜBLER, *La Chiesa Cattolica nella comunità internazionale*, en «Il diritto ecclesiastico», 102 (1991), pp. 667-682.
- G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio*, Barcelona 1968.
- J. RATZINGER, *La Iglesia*, Madrid 2005.
- , *El nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972.
- P. RODRÍGUEZ (dir.), *Eclesiología 30 años después de «Lumen gentium»*, Madrid 1994.
- , *La Iglesia: misterio y misión*, Madrid 2007.
- E. SAURAS, *El Cuerpo Místico de Cristo*, Madrid 1962.
- M. SCHMAUS, *Teología dogmática*, vol. IV, Madrid 1960.
- R. L. STERN, *The Catholic Church as a Moral Person by divine ordinance*, Roma 1965.

SEGUNDA PARTE

LA DIMENSIÓN UNIVERSAL DE LA IGLESIA

INTRODUCCIÓN

En el plano más primario y radical, la Iglesia se constituye como Iglesia universal. No es la Iglesia primariamente una suma de Iglesias, ni el resultado de la suma de las Iglesias particulares. Las figuras del Cuerpo Místico de Cristo y de Pueblo de Dios nos hablan de un plano radical de unidad universal en la que los fieles y la jerarquía constituyen un cuerpo social uno e indiviso. Sobre esta unidad se edifica la variedad y la localización de los medios salvíficos; pero esto aparece en un segundo plano y sin comportar lesión de la unidad.

En este cuerpo social uno e indiviso hay, en primer lugar, la multitud de los fieles, no como masa amorfa, sino como pueblo cristiano uno y vario, llamado a la santidad y al apostolado, dotado de derechos y deberes fundamentales. Asimismo nos aparece la estructuración orgánica jerarquía-fieles, o más precisamente, por usar términos de honda raigambre histórica, la articulación orgánica *ordo-plebs*: es el gran tema de la organización eclesiástica.

Estos son los tres fundamentales tratados de esta parte: la Iglesia una y universal, el pueblo cristiano y la organización eclesiástica.

CAPÍTULO III

LA IGLESIA UNA Y UNIVERSAL

§ 1. EL FIN DE LA IGLESIA

SUMARIO: 1. Las notas de la Iglesia. 2. El fin de la Iglesia. Descripción. 3. Sujetos agentes. 4. Autonomía de lo temporal.

1. LAS NOTAS DE LA IGLESIA. La Iglesia se caracteriza por cinco notas, que manifiestan su verdadero ser: una, santa, católica, apostólica y romana. Estas cinco notas interesan, aunque de manera distinta, al Derecho Constitucional, pues son expresión de la constitución de la Iglesia.

La unidad y la universalidad se refieren a la Iglesia en cuanto es fruto de la íntima relación de la Humanidad con Dios: la Iglesia es la Humanidad constituida por Dios en Pueblo suyo. Es una, como uno es ante Dios el género humano, cuerpo solidario en el pecado y en la salvación. Y es universal, porque tendencialmente abarca a toda la Humanidad.

La apostolicidad es la unidad y la universalidad en su proyección histórica: se trata de la misma institución fundada por Cristo sobre los Apóstoles, continuada en el tiempo. La romanidad es otro aspecto de la unidad y de la universalidad. La sede romana es el centro de comunión y de unidad de la Iglesia, extendida por toda la tierra.

La santidad se refiere, jurídicamente, al fin de la Iglesia y a los medios para obtenerla, diferenciándola de las comunidades políticas.

Así, pues, las cinco notas se resumen, para el Derecho constitucional, en la unidad y la universalidad de la Iglesia –según distintos puntos de mira– y en su finalidad.

2. EL FIN DE LA IGLESIA. DESCRIPCIÓN. *a)* Si el antiguo Pueblo de Dios fue una unidad político-religiosa, el nuevo Pueblo de Dios se ha constituido solamente sobre la dimensión religiosa. Cristo asumió la capitalidad de la Humanidad redimida e instauró su Reino, que es el Reino de Dios. Este Reino de Dios es reino de salvación: consiste en la reinstauración del orden divino en el mundo, alterado por el pecado, y en la elevación del hombre al plano sobrenatural. Esta acción salvífica de Cristo constituye su misión mesiánica. El Pueblo de Dios es pueblo mesiánico, por ser fruto de la salvación otorgada por Cristo y por ser *institutum salutis* o continuador de esa acción mesiánica. Como ha dicho el II Concilio Vaticano, ese pueblo mesiánico, que tiene por Cabeza a Cristo, tiene por finalidad el Reino de Dios, que debe ser dilatado y propagado por él (LG, 9).

Si se advierte que el Reino de Dios en cada hombre es la filiación divina y la santidad, se comprende que la finalidad de la Iglesia consiste primariamente en *santificar* –hacer santos e hijos de Dios, cristianizar– a los hombres. Y siendo la santidad una dimensión personal del hombre, la santificación a la que tiende la Iglesia es la de cada hombre singular, reuniéndolo en la comunidad y sociedad del Pueblo de Dios (LG, 9). Junto a esto, la Iglesia tiene por fin santificar todas las realidades de este mundo.

b) La santificación de cada hombre comienza con la fe y ésta se recibe por la aceptación del mensaje evangélico. Así, pues, misión básica del Pueblo de Dios es la predicación de la palabra de Dios y su extensión a todos los hombres. Recibida la fe, la incorporación a la Iglesia y el desarrollo de la gracia en cada hombre se operan o solamente o fundamentalmente por los sacramentos; por consiguiente, la Iglesia tiene por misión administrarlos. Al fin sobrenatural de la Iglesia, corresponden medios sobrenaturales: especialmente, la Palabra divina y los sacramentos.

c) El fin de la Iglesia tiene también incidencia en todas las realidades terrestres. Todas ellas pueden ser manchadas por el pecado y, por lo tanto, deben ser redimidas. Esta capacidad de pecado proviene de que las realidades terrestres no son ajenas al orden moral ni carecen de sentido divino; por el contrario, tienen una dimensión ética inescindible y un sentido divino trascendente. Desordenadas por el pecado del hombre, las realidades terrenas son objeto de redención cuando son realizadas con espíritu de ofrenda a Dios (sacerdocio común, LG. 10) y ordenadas moralmente según Dios.

3. SUJETOS AGENTES. El fin de la Iglesia compete al entero Pueblo de Dios, como responsable de él. Pero corresponde a cada uno de sus componentes, no del mismo modo, sino según su condición (LG, 30; cc. 204 y 225, § 2). A la organización eclesiástica competen los *negotia ecclesiastica*, esto es, los asuntos intraeclesiales: predicación oficial de la palabra de Dios y fijación de los contenidos de la fe, orientación de la conciencia de los fieles, juicio moral sobre la conducta de éstos, administración de los sacramentos y régimen de la sociedad eclesiástica.

Es competencia de los fieles: 1.º, una participación activa en los asuntos eclesiásticos, según su condición de fiel: consejo, posible participación en la elección de los titulares de oficios eclesiásticos, facultad de participar en órganos de gobierno (c. 129, § 2), etc.; 2.º, aquella acción apostólica común —no jerárquica— para la que tienen misión recibida de Cristo (AA, 3).

Con alguna frecuencia se usa incorrectamente el concepto de fiel, incluyendo en él funciones jerárquicas cuando se trata de miembros de la jerarquía. En tal sentido, se diría, por ejemplo, que el fiel que es Papa tendría las funciones que hemos asignado a la organización eclesiástica. Este modo de razonar no es acertado. El concepto de fiel se limita al de miembro del Pueblo de Dios, y en él no entran las funciones propias de la organización eclesiástica. Al usar conceptos jurídicos, hay que respetar sus *notas* y por lo tanto, sus límites.

Competen principalmente a los laicos los *negotia saecularia*, esto es, gestionar y ordenar según Dios los asuntos temporales (*res temporales gerere et ordinare secundum Deum*, LG, 31).

4. AUTONOMÍA DE LO TEMPORAL. a) En la gestión y ordenación de los asuntos temporales hay que distinguir entre las leyes propias de cada actividad (lo *técnico*), su dimensión sobrenatural (lo *sacerdotal*) y su dimensión moral (lo *ético*). Aunque la realidad es una y se trata de dimensiones que no se pueden escindir en el orden de la realidad, cabe una distinción de razón, la cual tiene un fundamento *in re*. En efecto, el poder técnico del hombre (la *poiesis* o *facere*) es más amplio que la posibilidad moral (el *agere* o *praxis*), a la vez que el sentido divino es asumido y puesto en acto por el sacerdocio común, mediante operaciones del entendimiento y de la voluntad, que no son las operaciones propias de la actividad secular en su desenvolvimiento técnico y ético.

Supuesta esta distinción aparece la *autonomía de lo temporal*. Por tal se entiende la existencia de leyes propias de las actividades seculares, esto es, de reglas propias de cada arte o ciencia (GS, 36) —lo *técnico*—, que no se confunden con la dimensión moral y sacerdotal (sacerdocio común) de esas actividades, aunque estén íntimamente conexas.

Dada la autonomía de lo temporal, la misión de la Iglesia, de sus instituciones y de sus fieles en cuanto tales (no en cuanto ciudadanos) se limita a la dimensión moral y sacerdotal, correspondiendo el resto enteramente a la comunidad política (la cual, por lo demás, no es ajena a la dimensión ética, que debe garantizar, proteger y fomentar: pero no le corresponde la determinación de las reglas morales).

En el seno del Pueblo de Dios, es propio de la jerarquía eclesiástica la enseñanza y determinación de las reglas morales, así como el juicio moral sobre las actividades y estructuras seculares concretas. En cuanto a la dimensión sacerdotal, la jerarquía aporta lo correspondiente al sacerdocio ministerial y los fieles aquello que corresponde al sacerdocio común.

b) Como consecuencia de lo dicho, al Pueblo de Dios, en cuanto realidad social distinta de la comunidad política, no le corresponde dar soluciones temporales. Constituye una extralimitación y una corrupción de la Iglesia, la ingerencia de las estructuras eclesiásticas en materias temporales. La misión que Cristo ha dado a la Iglesia, ha dicho el II Concilio Vaticano, no es de orden político, económico o social; el fin que Cristo le ha asignado es el orden religioso (GS, 42). Por eso, la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas en su propio campo (GS, 76).

Además, en virtud de la autonomía de lo temporal, del Evangelio –cuyas enseñanzas y prescripciones se limitan al orden moral y salvífico– no se deducen a modo de conclusiones las soluciones temporales, en cuanto tales, las cuales derivan de sus leyes propias. Por eso, nadie debe mezclar las soluciones temporales (lo *técnico*) con el mensaje evangélico, como si de él se dedujesen necesariamente aquéllas, ni pretender para su opinión la exclusiva de cristiana como si sólo ella fuese la solución cristianamente posible (GS, 43). Mezclar el Evangelio con una determinada doctrina política, social o profesional es un abuso, como lo es utilizar las estructuras eclesiásticas para la acción política o social.

§ 2. LA IGLESIA UNA

SUMARIO: 1. La unidad de la Iglesia. La comunión eclesiástica. 2. La «communio fraterna» o «communio fidelium». 3. La «communio hierarchica». 4. La «communio ecclesiarum». 5. Unidad entre el elemento interno y el elemento externo.

1. LA UNIDAD DE LA IGLESIA. LA COMUNIÓN ECLESIASTICA. a) Según el II Concilio Vaticano, la Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (LG, 1). La Iglesia, en efecto, es la humanidad redimida y constituida en Pueblo

de Dios. Este Pueblo de Dios tiene por Cabeza a Cristo que, como Nuevo Adán, ha sido hecho Cabeza de todo el género humano. Así como en Adán toda la Humanidad es, en relación con Dios, una por la generación natural (unidad que implica la transmisión del pecado original y la condición de todos los hombres como hijos de ira), así también Cristo es Cabeza de toda la Humanidad, unida a Él por la regeneración espiritual, transformando la Humanidad redimida en hijos de Dios y Pueblo de Dios. Un solo y único Pueblo (LG, 13), una sola Cabeza, Cristo, una ley –la del amor–, un fin común (LG, 9). La Iglesia aparece como una y unida desde la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (LG, 4); mayor unidad y unicidad no caben.

La figura de la Iglesia que mejor expresa la unidad –a la vez que la variedad en su interior– es la de Cuerpo de Cristo. Así como los distintos miembros y tejidos del cuerpo humano forman un solo y único cuerpo, así la Iglesia es *una*, un solo Cuerpo de Cristo, no muchos cuerpos, un solo Pueblo de Dios, no muchos pueblos (LG, 7).

b) Esta unidad se realiza en el elemento interno por la acción del Espíritu Santo: un solo Espíritu, una sola Iglesia (LG, 7). El Espíritu Santo es el principio vivificador de la Iglesia: su alma. A esta única alma corresponde un único cuerpo.

Por eso, en el orden del elemento interno todos los bautizados forman una unidad: la *communio sanctorum*; esta unidad implica una corresponsabilidad y una solidaridad de bienes espirituales. Esta corresponsabilidad y esta solidaridad son universales y manifiestan que todos los fieles están unidos entre sí sin divisiones.

c) Al elemento interno uno, corresponde un elemento externo también uno, mediante los vínculos de comunión eclesiástica (*communio ecclesiastica*), que son: la profesión de la misma fe, la participación de los mismos medios de salvación y la sumisión a los mismos pastores. La *communio* comporta, no sólo una relación de caridad, sino también una comunicación intencional y real a causa de la dimensión social del Pueblo de Dios, lo que implica una unidad social. Esta realidad social o *communio* es una realidad orgánica que exige forma jurídica (cfr. LG, cap. III, nota explicativa). La comunión eclesiástica comprende: la *communio* fraterna o comunión de todos los fieles entre sí; la comunión jerárquica (*communio hierarchica*) y la comunión de las Iglesias particulares (*communio ecclesiarum*).

2. LA «COMMUNIO FRATERNA» O «COMMUNIO FIDELIUM». La unidad de la Iglesia –la Iglesia *una et universa*– se produce, en primer lugar, por la *communio fidelium*, que es parte de la *communio ecclesiastica* como hemos dicho. Todos los

fieles están unidos entre sí en la unidad social del Pueblo de Dios. Supone esto que, en la base de la constitución de la Iglesia, está la unión de todos los fieles en un *unus et unicus populus* (LG, 13), es decir, el conjunto entramado de las relaciones jurídicas –también las relaciones de caridad y de gracia– de todos los fieles entre sí. Son los vínculos de comunidad y solidaridad fraternas, que ya se han visto antes y se verán también después.

Estas relaciones jurídicas entre los fieles tienen como contenido: a) la responsabilidad de cada uno sobre los demás, una de cuyas manifestaciones es la *corruptio fraterna*; b) la solidaridad en la obtención del fin de la Iglesia en la parte que corresponde a los fieles, lo que da lugar, entre otras cosas, a la capacidad de asociarse, de modo que las asociaciones dimanen de la *communio ecclesiastica* en su aspecto de *communio fidelium*; c) la comunidad de fines y bienes ya expuesta.

No parece aceptable, por lo dicho, la opinión de algunos canonistas, según la cual las asociaciones dimanarían de la voluntad de los asociados, mientras que las Iglesias particulares serían producto de la *communio*. Tanto las asociaciones como las Iglesias particulares se fundan en la *communio*. Lo que ocurre es que en las Iglesias particulares se da también la *communio hierarchica*.

La Iglesia *una et universa* –el *Populus Dei unus et unicus*– está constituida en su base por una estructura una y única, que es el conjunto de todos los fieles cristianos, formando la *communio fidelium*, que implica un conjunto social y unitario de relaciones jurídicas.

3. LA «COMMUNIO HIERARCHICA». a) La Iglesia tiene, constitucionalmente y por derecho divino, una estructura jerárquica, que más adelante se estudia. Los fieles están unidos a la jerarquía mediante la *communio hierarchica*, o conjunto de vínculos en relación a la fe, a los sacramentos –particularmente la Eucaristía– y al régimen de la Iglesia. Esta comunión jerárquica exige una forma jurídica, que es la relación jurídica jerarquía-fiel.

Esta comunión jerárquica tiene una triple dimensión y, por lo tanto, el contenido de la relación jurídica jerarquía-fieles consta de tres tipos de situaciones jurídicas: 1.º, comunión en la fe, la cual comporta la adhesión al magisterio; 2.º, comunión en los sacramentos o respeto y aceptación de la relación ministro-fiel; y 3.º, comunión en el régimen, que comprende el deber de obediencia y el reconocimiento de los oficios jerárquicos.

El *corpus fidelium* unido por la *communio* es el mismo cuerpo eclesial que está estructuralmente unido con la jerarquía, siendo uno y otra estructuras complementarias de la constitución de la Iglesia. El *coetus fidelium* sin comunión

jerárquica no es Iglesia. Por eso no cabe distinguir entre la Iglesia del pueblo o Iglesia popular y la Iglesia jerárquica. Tales distinciones son imaginaciones sin fundamento.

b) La comunión jerárquica abarca dos planos fundamentales (cfr. c. 204, § 2): 1.º, La comunión con el Papa como Cabeza visible de la Iglesia y centro de unidad de todo el Pueblo de Dios; este vínculo de comunión es directo e inmediato (cfr. LG, 23; c. 331). La comunión con el Romano Pontífice no está mediada por el obispo diocesano ni por la Iglesia particular; por eso se dice que es inmediata y directa. Esto pone de relieve que existe un plano fundamental en el que la Iglesia se manifiesta como un pueblo uno y un cuerpo único, de modo que no puede considerarse tan sólo como unión de Iglesias particulares. A la *communio fidelium* como cuerpo uno y universal de fieles, corresponde la capitalidad directa e inmediata del Papa.

2.º En segundo lugar, la comunión jerárquica comprende la comunión de los fieles con el obispo diocesano, cabeza de la Iglesia particular (cfr. c. 204, § 2). Como sucesores de los Apóstoles, los obispos son *-loco Dei* (LG, 20)– maestros de la fe, centro de la organización sacramental y los Pastores de los fieles, con ministerio recibido de Cristo, del que son representantes y vicarios (LG, 27; cfr. LG, 21 y 24); el obispo es el sumo sacerdote y vértice del sagrado ministerio (LG, 21). La comunión con el obispo es inmediata, esto es, no está mediada por nadie: ni por el Papa, ni por los presbíteros; es directa (cfr. LG, 27; CD. 11; c. 381, § 1).

La comunión con los obispos es necesaria, por cuanto la predicación de la Palabra, la misión de santificar y la misión de regir fue otorgada a los Apóstoles y transmitida a sus sucesores los obispos. De este modo la primacia del Papa se refiere a la suprema determinación de los contenidos de la fe y el supremo régimen; mientras que la predicación y enseñanza ordinarias de la Palabra, la administración de los sacramentos y el régimen más inmediato corresponde a los obispos. Por ello, los fieles, para vivir la comunión de fe, sacramentos y régimen, deben estar en comunión con los obispos. Además, como Cristo fundó la Iglesia sobre los Apóstoles –siendo edificada sobre San Pedro– (LG, 19), la sucesión apostólica se produce por la línea del Colegio de los obispos, y también por esto la comunión con ellos es necesaria a los fieles, que de ese modo se unen y permanecen en la Iglesia *apostólica*.

c) Dentro de la *communio hierarchica* cabe incluir los vínculos de unión y dependencia entre quienes forman la jerarquía. En primer lugar, debe hacerse referencia a la unión o comunión de los obispos entre sí y con el Papa. Según LG, 18, el episcopado (o conjunto de los obispos) es uno e indiviso. Esta unidad

se forma por la comunión de los obispos con el Papa, el cual es el fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión: los obispos deben estar en comunión –y comunión jerárquica– con el Papa (cfr. c. 204, § 2). Pero, además, todos los obispos deben estar en comunión entre sí, por cuanto el episcopado uno e indiviso ha sido constituido por Cristo a modo de colegio o grupo estable (LG, 19).

El *corpus, collegium* u *ordo episcoporum* forma una unidad, con la cual se vincula el fiel mediante la *communio hierarchica*. Puede de este modo verse, desde otra perspectiva, el plano básico de unidad de la Iglesia: un solo y único pueblo, gobernado por un solo e indiviso episcopado –Colegio episcopal– con el centro de comunión que es el Papa.

d) En segundo término, el vínculo de comunión jerárquica es propio también de los presbíteros, los cuales son cooperadores del orden de los obispos (PO, 2), así como también de los diáconos. En estos casos, el vínculo de comunión jerárquica es doble: respecto del Papa y respecto del obispo (PO, 7), según la distinta función de regir de uno y otro.

El II Concilio Vaticano, al poner de relieve la misión universal del presbíterado (PO, 10), ha señalado, a nuestro juicio, que el *ordo presbyterorum* es uno, como uno es el episcopado. Junto a un solo e indiviso *populus*, hay un solo e indiviso *ordo episcoporum* y, articulado con éste, un *ordo presbyterorum* y un *ordo diaconorum*. Estos tres *ordines* forman, a su vez, una sola organización. Un solo pueblo, una sola organización eclesial.

4. LA «COMMUNIO ECCLESiarum». La Iglesia universal está compuesta de partes (CD, 6) o porciones del Pueblo de Dios (CD, 11), que constituyen las Iglesias particulares; en ellas y desde ellas existe la Iglesia universal una y única (cfr. LG, 23; c. 368).

Las Iglesias particulares, siendo una parte de la Iglesia y dejando intocada su unidad y unicidad, tienen una cierta dimensión de totalidad, en el sentido de que en ellas y a través de ellas el fiel encuentra la Palabra y los sacramentos, a excepción del magisterio que corresponde al Papa y al Colegio episcopal en su conjunto (v. gr. Concilio Ecuménico). En el seno de la Iglesia particular se genera la plenitud de la dimensión misterio-sacramental de la Iglesia, por la celebración de la eucaristía, cuyo centro es el obispo, sumo sacerdote, así como por la administración habitual de los demás sacramentos. En suma, la Iglesia particular contiene potencialmente casi todos los medios necesarios para la santificación del fiel (todos no, porque algunos pertenecen exclusivamente al Papa y al Colegio episcopal en su conjunto).

Por otra parte, la Iglesia particular, al estar congregada alrededor de un obispo, sucesor de los Apóstoles, es el *lugar* o *locus* de encuentro de los fieles con la apostolicidad de la Iglesia, salvo en lo que se refiere al Primado de Pedro (los fieles están directa e inmediatamente en comunión con el Papa). Así, pues, la Iglesia universal se forma —aunque no en todas las dimensiones— a través de las Iglesias particulares. Y correlativamente a la unión de los obispos en un único e indiviso episcopado —el Colegio episcopal sucesor del Colegio apostólico—, las Iglesias particulares —porciones del Pueblo de Dios congregadas por el oficio episcopal— se unen entre sí y con el Papa mediante los vínculos de comunión: la *communio ecclesiarum*, formando una única Iglesia: la *Ecclesia universalis*. Esto es, la Iglesia está constituida de tal manera que se conforma a través de *porciones* con plenitud místico-sacramental (por medio del evangelio y de la eucaristía en el Espíritu Santo: CD, 11), con la capitalidad de un obispo, de forma que, tanto las Iglesias particulares entre sí, como los obispos entre ellos, forman un cuerpo uno e indiviso.

Esta *communio ecclesiarum* tiene una dimensión jurídica, como parte que es de la comunión eclesiástica. Tal dimensión jurídica está formada por: la relación jurídica de unidad y subordinación de la Iglesia particular con la Sede Apostólica; y la relación jurídica de unidad y corresponsabilidad entre todas las Iglesias particulares, que en algunos casos adquiere caracteres peculiares: v.gr. las relaciones existentes entre Iglesias patriarcales y filiales (LG, 23).

5. UNIDAD ENTRE EL ELEMENTO INTERNO Y EL ELEMENTO EXTERNO. Si una es la Iglesia en su elemento interno y una es en su elemento externo, según acabamos de ver, es también una por la unión indivisible de ambos elementos. La *Ecclesia Caritatis* o *Ecclesia Spiritus* y la *Ecclesia lulris* o *Ecclesia Episcoporum* son una misma y única Iglesia. No hay una Iglesia carismática distinta y contrapuesta a la Iglesia-sociedad o Iglesia-institución.

Uno y otro elemento forman la Iglesia a la manera del alma y el cuerpo. Quienes están unidos por los vínculos de la gracia y el Espíritu son los mismos que están unidos en sociedad y forman una institución; siendo el elemento interno vivificador del elemento externo.

Como enseñó Pío XII en la enc. *Mystici Corporis* y ha vuelto a repetir el II Concilio Vaticano, la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, reunión visible y comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia dotada de bienes celestiales, no han de considerarse como dos cosas distintas, porque forman una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino. Por lo tanto la Iglesia se asemeja, con profunda analogía, al misterio del Verbo encarnado (LG, 8).

La unidad entre lo interno y lo externo, entre la Iglesia del Espíritu y la Iglesia-institución, se hace patente por los diversos factores de interrelación. Entre otros, estos factores son: 1.º, los sacramentos, acciones externas de la Iglesia, que son signos y causa de la gracia: en ellos, a la acción externa del ministro, corresponde indefectiblemente la acción santificadora de Cristo Cabeza; 2.º, los carismas jerárquicos, como la infalibilidad del Papa y la asistencia del Espíritu Santo al Colegio episcopal; 3.º, el resto de los carismas (que son gracias *gratis datae* en favor de los demás), los cuales tienen una proyección externa: la existencia de estos carismas tiene un reflejo constitucional de gran importancia, pues por ellos –además de otros factores– la Iglesia se constituye y conforma como sociedad varia y pluriforme (principio constitucional de variedad). Además, estos carismas están amparados por algunos derechos y libertades fundamentales, lo que muestra la interrelación entre carisma y derecho.

§ 3. LA IGLESIA UNIVERSAL

SUMARIO: 1. La universalidad de la Iglesia. 2. La Iglesia universal como *communio ecclesiarum*. Versión oriental. 3. Versión occidental. 4. Los dos planos o estratos constitucionales. 5. El primer plano constitucional. 6. El segundo estrato constitucional. 7. Conclusión.

1. LA UNIVERSALIDAD DE LA IGLESIA. a) Si la Iglesia es *una y universal*, también es *universalis*. Que la Iglesia es una significa que es un pueblo y un cuerpo *únicos*; que es *universal*, quiere decir que es una unidad *compuesta* (fieles, Iglesias particulares); que es universal quiere decir que esa sola y única Iglesia abarca todo el género humano. A diferencia del antiguo Pueblo de Dios, que estaba formado sólo por la descendencia de Abraham según la línea de Isaac, el nuevo Pueblo de Dios se extiende a todo hombre, cualquiera que sea su condición social; y sus vínculos no son la sangre ni la estirpe, sino la gracia del Espíritu Santo (LG, 9).

Toda la humanidad está llamada a constituir el Pueblo de Dios, pues universal es la salvación, como universales son el Reino y la capitalidad de Cristo. Mientras la humanidad está en estado de historicidad, del *todavía no*, la universalidad de la Iglesia es, sobre todo, dinámica y tendencial. Tiende a abarcar a todos los hombres, para que todos sean salvos. En tal sentido, todo hombre está relacionado con la Iglesia, bien como miembro suyo, bien como destinado a serlo.

En virtud de la universalidad de la Iglesia, cualquier otra comunidad religiosa, aun cristiana, es un fenómeno espúreo de origen humano. O es radicalmente falsa o es una parte de la Iglesia, que no vive la plenitud de la comunión.

Siendo la Iglesia una y única, hablar de la universalidad implica hablar de la Iglesia universal, esto es, del ser total de la Iglesia, o si se prefiere, del *todo* de la Iglesia, antes que de sus partes. Las líneas que siguen tratarán de la Iglesia total o Iglesia universal, para estudiar más adelante, los componentes y partes de ella.

2. LA IGLESIA UNIVERSAL COMO «COMMUNIO ECCLESiarum». VERSIÓN ORIENTAL.

La idea de la Iglesia universal como la sola comunión de las Iglesias particulares ha sido sostenida, en un sentido, por la teología oriental ortodoxa y, en otro sentido, por algunos autores occidentales.

Según la teología oriental ortodoxa, la Iglesia particular realizaría en ella de modo pleno lo misterico-sacramental de la Iglesia, de manera que más allá de ella tan sólo habría el conjunto de las Iglesias particulares en comunión: la *communio ecclesiarum*. Esta tesis se funda en el carácter totalizante que se atribuye a la Iglesia particular (el todo en la parte), la cual realizaría la imagen total de la Iglesia universal. En relación con ese carácter totalizante, el obispo cabeza de la Iglesia particular sería Pastor en máximo grado, unido en comunión colegial de iguales con los demás obispos; a esta comunión o conjunto de iguales corresponderían, en Sínodo permanente y en Concilio, las decisiones disciplinares y magisteriales supremas. Las dos piezas claves que constituirían la Iglesia universal son: la comunión de las Iglesias y la sinodalidad (o colegialidad).

Esta tesis oriental ortodoxa es heterodoxa, pues de acuerdo con ella debería negarse –como lo niega– el primado de jurisdicción del Papa. Y dada la relación que existe entre la comprensión de la Iglesia particular y la de la función y posición del obispo, la falsedad en la comprensión de la verdadera figura del obispo –que amplifica erróneamente–, implica la falsedad de la *totalidad* que atribuye a la Iglesia particular, una totalidad exagerada.

Para que una imagen sea total, es necesario que la realidad reflejada sea también total; por lo tanto, si la Iglesia particular es imagen de la Iglesia universal, es preciso que la Iglesia universal sea una verdadera y sustantiva realidad total de fieles y jerarquía: por lo tanto, no puede ser una simple *communio ecclesiarum*, sino una total y única comunión de fieles con una universal *communio hierarchica* presidida por una Cabeza visible. La multiplicidad de imágenes no puede implicar el fraccionamiento de la realidad reflejada en una multiplicidad de realidades totales. Lo cual indica que la Iglesia universal y la Iglesia particular no están en el mismo plano. Ni el carácter totalizante de la Iglesia particular puede ser pleno, ni puede ser de la misma naturaleza que la totalidad y unicidad de la Iglesia universal.

3. VERSIÓN OCCIDENTAL. Algunos canonistas y teólogos católicos sostienen también que la Iglesia universal es la *communio ecclesiarum*, pero con una argumentación distinta de la anterior. Para estos autores la socialidad constitucional de la Iglesia se conformaría en dos planos. Por una parte estaría la Iglesia particular –en la que los fieles se agruparían, por la necesaria localización de la celebración eucarística y la predicación de la Palabra–, con su cabeza el obispo. La Iglesia particular sería el núcleo comunitario primario –al que el fiel se agregaría por los sacramentos– y se construiría a partir de la Palabra y la eucaristía. La Iglesia particular, al poseer en su seno la Palabra y los sacramentos (especialmente la eucaristía) –que son los elementos estructuradores de la Iglesia–, sería la única formación social posible de Derecho constitucional.

Por otra parte, la Iglesia universal se constituiría a partir de la *communio ecclesiarum* entre sí y con el Romano Pontífice, centro de comunión y unidad universales de la Iglesia, con el poder supremo de jurisdicción. La función pastoral del Papa sería, además de constructora de la unidad por la comunión de las Iglesias, subsidiaria (de *subsidium*, ayuda) respecto de las Iglesias particulares.

Aunque las únicas formaciones de Derecho constitucional –las que proceden de la misma constitución de la Iglesia– serían, según la tesis expuesta, las Iglesias particulares y sus agrupaciones (en general, cuanto está contenido, y sólo ello, en la *communio ecclesiarum*), los fieles podrían constituir uniones y grupos de dimensión transdiocesana o universal en virtud del derecho de asociación (esto es, en virtud de su libre voluntad).

Para estos autores, habría que distinguir entre la *communio* y la libre voluntad de los fieles como factores originantes de las formaciones sociales eclesiales. La *communio* –identificada prácticamente con la *communio hierarchica*– daría lugar a la Iglesia particular (comunión con el obispo) y a la Iglesia universal (*communio ecclesiarum*, entre sí y con el Papa). Fuera de estas formaciones sociales, únicas generadas por la *communio*, sólo restarían las asociaciones basadas en la libre voluntad (no en la *communio*).

Varias son las críticas que se pueden formular a esta teoría: 1.º Los sacramentos no agregan al fiel a la Iglesia particular, ni lo conforman en relación a ella, sino respecto de la Iglesia universal. 2.º Tampoco la palabra de Dios se concentra constitucionalmente en la Iglesia particular: es una en toda la Iglesia y tiene una destinación universal. 3.º Por otra parte, la función del Primado dentro de las Iglesias particulares no es sólo subsidiaria; aunque debe respetar la función del obispo diocesano –recibida directamente de Cristo– y no puede prescindir en absoluto del episcopado, su jurisdicción en la Iglesia particular es directa, inmediata y plena (c. 331). 4.º Tampoco es verdad que, fuera de

la Iglesia particular, las formaciones sociales sean necesariamente derecho de asociación, o sea, cuerpos sociales basados en la libre voluntad de los fieles y por ella constituidos; ha habido durante siglos, y los sigue habiendo, fenómenos sociales que ni son Iglesias particulares, ni asociaciones, sino de organización eclesiástica: v. gr. varias formas de estructuras pastorales castrenses. 5.º Su idea de la *communio* es hierarcológica —no ven otra *communio* que la *hierarchica*— y la empequeñece, olvidando la *communio fidelium* de la que ya se ha hablado.

Hablando en figuras, fácilmente se advierte que la tesis de la Iglesia universal como *communio ecclesiarum* entiende a ésta a modo de espiga de trigo o racimo de uvas. Las figuras patrísticas hablan, en cambio, de *pan* uno que procede de múltiples granos de trigo molturados; y de *vino*, que procede de muchos granos de uva prensados y fermentados. Esa unidad sustancial del pan y del vino es la propia de la Iglesia —una y universal—, no la de la espiga o del racimo.

4. LOS DOS PLANOS O ESTRATOS CONSTITUCIONALES. Para comprender la naturaleza de la Iglesia universal y su relación con la Iglesia particular han de distinguirse dos planos constitucionales, compuestos de elementos (estructuras estáticas, en lo que es posible dada la historicidad del Pueblo de Dios) y momentos (factores dinámicos).

En la constitución de la Iglesia hay un primer plano constitucional o estrato primario y un segundo plano o estrato secundario. El plano primario o primero es aquel en el que la Iglesia se constituye como Pueblo de Dios, Cuerpo místico y sacramento radical en la unidad del elemento interno y el externo. El estrato segundo y secundario es el de la conformación y organización del elemento externo en orden a la operatividad salvífica de la Iglesia. En términos escolásticos podríamos decir que el plano primario se refiere a la perfección primera y el secundario a la perfección segunda. En otras palabras, uno está en el orden más radical del ser, el otro en el orden de su potencialidad y capacidad operativa. El plano primero afecta al elemento externo y al interno y a su interrelación mutua. El plano segundo afecta al solo elemento externo —en el sentido de ser una conformación o estructura de éste y no del elemento interno— y por ello no trasciende la dimensión histórica —*in hoc saeculo*— del Pueblo de Dios: no es una conformación del elemento interno, aunque sí reciba de él influjo vivificador y operativo.

La Iglesia universal comprende los dos estratos; la Iglesia particular está en el segundo, pues es evidente que el elemento interno carece de la división en Iglesias particulares.

5. EL PRIMER PLANO CONSTITUCIONAL. a) El primer estrato constitucional es aquel que se conforma paralelamente al elemento interno. A la congregación de fieles, unidos en la gracia y el Espíritu Santo, con la Cabeza invisible que es Cristo, corresponde en el elemento externo la congregación de hombres *victores*, unidos entre sí como discípulos de Cristo y hermanos en él (*communio fidelium*), unidos al colegio episcopal y a la Cabeza visible que es el Papa (*communio hierarchica*). Siendo una y la misma realidad la Iglesia interna y la Iglesia externa, a la unidad universal del elemento interno corresponde la unidad universal del elemento externo, indivisible e indiviso. A una sola Cabeza invisible (Cristo) corresponde una única Cabeza visible (el Papa) y un solo e indiviso episcopado; a la unidad corresponsable y solidaria de todos los fieles entre sí en el elemento interno (comunidad de los santos), corresponde la unidad corresponsable y solidaria de los miembros de la Iglesia externa. Es, pues, una unidad y unicidad universal.

No distinta es la conclusión que se deduce, viendo a la Iglesia como sacramento radical. No es este sacramento radical el conjunto de una multiplicidad de sacramentos radicales, que serían las Iglesias particulares. Tal multiplicidad debería afirmarse si se aceptase la tesis de que la Iglesia universal es sólo la *communio ecclesiarum*, ya que la Iglesia particular —cada una de ellas— sería la estructura depositaria de la palabra de Dios y de los sacramentos, dado que lo universal sería tan sólo el conjunto de vínculos de las Iglesias particulares entre sí y con el Papa. Como esa multiplicidad no es aceptable, el *sacramentum radicale* es la Iglesia universal en un primer plano constitucional —fieles y jerarquía— más profundo y anterior a las Iglesias particulares.

Estos son, pues, los elementos del primer estrato constitucional: los fieles unidos entre sí, una Cabeza visible y un orden de los obispos uno e indiviso (*collegium u ordo episcoporum*)

b) ¿Cuáles son los *momentos* de ese primer estrato? Ante todo, los sacramentos. La eficacia ontológica y jurídica de los sacramentos opera en este plano de la Iglesia universal, una e indivisa. Cuando se dice de los sacramentos que son acciones de la Iglesia o cuando se habla de la *intentio Ecclesiae* (*facere quod facit Ecclesia*) necesaria para su validez, no se está hablando de la Iglesia particular ni la palabra Iglesia tiene un sentido genérico o indeterminado: con esa expresión se está mencionando a la Iglesia total, Esposa de Cristo, esto es, a la Iglesia una y universal. En los sacramentos, el ministro no opera, de ningún modo, como ministro de la Iglesia particular —entre otras razones, es ministro *incardinado* en una Iglesia particular, pero no es ministro *de* la Iglesia particular—, sino como ministro de la Iglesia en dimensión total y universal. Yendo al

orden de la eficacia, el bautismo incorpora al hombre a la Iglesia total y universal –no a una Iglesia particular: lo cual ocurre habitualmente por el domicilio o cuasidomicilio–; la confirmación le hace soldado de Cristo en el orden de la Iglesia universal; la eucaristía congrega y une a los fieles en el orden místico del elemento interno y el elemento externo de la Iglesia universal, etc.

Otro momento de este primer estrato es la Palabra. La palabra de Dios es dicción divina dirigida a la salvación e invitación a congregarse en el Pueblo de Dios; es alimento y contenido de la fe. La depositaria de los contenidos de la fe, quien ha recibido la misión de proclamarlos, no es primariamente la Iglesia particular y en consecuencia el conjunto de las Iglesias particulares, sino la Iglesia una y universal, como sujeto unitario. A quien se escucha al escuchar la palabra de Dios es a la Iglesia una y total. La palabra de Dios congrega eficazmente a los hombres en la Iglesia, pero no en esta o en aquella Iglesia particular, sino en la Iglesia universal.

c) El primer estrato constitucional de la Iglesia del que estamos hablando, se manifestó históricamente –de hecho– con antecendencia respecto del segundo estrato. Lo que apareció en la historia el día de Pentecostés –lo fundado por Cristo– no fue la Iglesia de Jerusalén o la Iglesia de Israel: fue el conjunto de los discípulos de Cristo, con los Doce, los cuales, recibido el Espíritu Santo, extendieron el mensaje evangélico y fueron formando comunidades que progresivamente –también la comunidad de Jerusalén– fueron adquiriendo la madurez y la consistencia de Iglesias particulares. La Iglesia no nació como una Iglesia particular de la que surgieron otras Iglesias particulares a imagen suya: fue fundada por Cristo y vivificada por el Espíritu Santo como Iglesia una y universal.

6. EL SEGUNDO ESTRATO CONSTITUCIONAL. La fe se adquiere *ex auditu*, la predicación de la Palabra requiere un *locus*, como lo requieren la celebración de la eucaristía y la administración de los sacramentos, etc. Es decir, la actividad de la Iglesia una y universal requiere centros de agrupación de los fieles y de localización de los medios fundamentales de salvación (principalmente, la Palabra y los sacramentos). Esta necesidad, que ningún autor discute como razón de existencia de las Iglesias particulares, obedece a la naturaleza misma de la comunicación de la palabra de Dios y a la índole de los sacramentos, esto es, a las dimensiones espacio-temporales que son propias de la una y de los otros. Obedece, en definitiva, a la naturaleza del hombre y del elemento externo de la Iglesia. Pertenece, pues, al plano constitucional del Pueblo de Dios. La Iglesia se conforma, *en orden a su operatividad salvífica*, en *coetus* o *portiones* que contienen la fundamental operatividad salvífica de la Iglesia.

En este sentido, puede y debe hablarse de una cierta *totalidad* de esas *portiones Populi Dei* (CD, 11). Constituidas a imagen de la Iglesia universal (LG, 23) —de la que son *partes* (CD, 6)—, las preside un Pastor —el obispo— al que ha sido confiado todo el mensaje evangélico para custodiarlo y predicarlo a los fieles y a los todavía no fieles que le han sido confiados. Asimismo, en el seno de esa *pars* o *portio* está toda la economía sacramental, cuya administración le ha sido confiada (a excepción del episcopado, que administra el Colegio episcopal a través de sus miembros; y del matrimonio, cuyos ministros son los contrayentes, si bien su celebración puede tener elementos que se prestan a través de la Iglesia particular).

Ahora bien, siendo constitucional y estando dotada de cierta totalidad, la Iglesia particular aparece en un plano constitucional segundo: el de la operatividad. Es en ese plano donde aparece la índole cuasi total de la Iglesia particular; no es ésta una simple circunscripción o división. La Iglesia particular no tiene reflejo en el elemento interno, en el cual la Iglesia se presenta siempre y sólo como una y universal. Pero sí es una conformación del elemento externo postulada por la materialización de los cauces de la palabra de Dios y de la gracia (los sacramentos). En cuanto que los cauces de la Palabra y de la gracia están inmersos en la dimensión espacio-temporal, la Iglesia particular está postulada constitucionalmente como conformación necesaria de la Iglesia en torno a la palabra de Dios y los sacramentos, en relación a los cuales es *estructura operativa* de mediación. Podemos, pues, decir que la Iglesia particular es estructura necesaria y cuasi-totalizante del elemento externo de la Iglesia universal. Ella misma es Iglesia universal; una estructura operativa en la que *vere inest et operatur* la Iglesia universal (CD, 11).

Ceñida al elemento externo, aunque conectada con el elemento interno, la Iglesia particular es cuasi-totalizante, pero no es ni imagen total ni estructura operativa total. Tanto respecto de la palabra de Dios como respecto de los sacramentos, hay funciones que sobrepasan la Iglesia particular: entre otras cosas, todo aquello que pertenece al Papa y al Colegio episcopal. Así, por ejemplo, los fieles no encuentran en la Iglesia particular la fijación indefectible del contenido de la fe, la determinación de los elementos sustanciales de los sacramentos, toda la atención pastoral, etc.

7. CONCLUSIÓN. Dada la naturaleza y la constitución de la Iglesia universal y de la Iglesia particular, la Iglesia universal no es sólo la *communio ecclesiarum*. Es el conjunto de la *communio fidelium*, la *communio hierarchica* y la *communio ecclesiarum*, en los términos descritos.

BIBLIOGRAFÍA

- W. AYMANS, *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993.
- W. AYMANS-K. MÖRS DORF, *Kanonisches Recht*, II, Paderborn 1991, pp. 9-20.
- A. BANDERA, *La Iglesia misterio de comunión*, Salamanca 1965.
- W. BERTRAMS, *De origine et significatione notionis «Hierarchica Communio»*, en «Periodica de re morali, canonica, liturgica», 69 (1980), pp. 23ss.
- J. B. BEYER, *Eglise universelle et Eglises particulières*, en *Investigationes theologico-canonicae*, Romae 1978, pp. 57ss.
- P. A. BONNET, *Communione ecclesiale, diritto e potere. Studi di diritto canonico*, Torino 1993.
- E. CORECCO, *Dalla sussidiarietà alla comunione*, en IDEM, *Ius et communio*, I, Casale Monferrato 1997, pp. 531-548.
- S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975.
- G. D'ERCOLE, *Communio-Collegialità-Primato*, Roma 1964.
- C. J. ERRÁZURIZ, *Sul rapporto tra comunione e diritto nella Chiesa*, en «Fidelium iura», 4 (1994), pp. 33-53.
- , *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000.
- J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, Paris 1962.
- HERTLING, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, Roma 1961.
- J. HERVADA, *El ordenamiento canónico, I. Aspectos centrales de la construcción del concepto*, Pamplona 1996, pp. 186-233.
- H. LEGRAND-J. MANZANARES-A. GARCÍA Y GARCÍA (eds.), *La recepción y la comunión entre las Iglesias. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 8-14 abril 1996*, Salamanca 1997.
- A. MARZOA, *Comunión y Derecho. Significación e implicaciones de ambos conceptos*, Pamplona 1999.
- E. MOLANO, *Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona 2013, pp. 92-109.
- G. MONTINI, *Ecclesia universalis an Ecclesia Universa? Investigatio terminologica in textum LG*, en «Periodica de re morali, canonica, liturgica», 74 (1985), pp. 43ss.
- J. MORALES, *Voz Iglesia Católica*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. IV, Pamplona 2012, pp. 371-377.
- T. L. NICHOLS, *That all may be one. Hierarchy and Participation in the Church*, Collegeville 1997.
- J. OTADUY, *Discernir la recepción. Las acepciones del concepto y su relieve en el derecho*, en «Fidelium iura», 7 (1997), pp. 179-243.
- P. RODRÍGUEZ, *La estructura fundamental de la Iglesia: consideración sistemática*, Madrid 2009.

- A. ROUCO VARELA, *Iglesia Universal-Iglesia Particular*, en «Ius canonicum», XXII (1982), n. 43, pp. 221ss.
- O. SAIER, «*Communio*» in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1973.
- J.-M. R. TILLARD, *Iglesia de Iglesias*, Salamanca 1991.
- M. ZUROWSKI, «*Communio Ecclesiarum*». *L'uomo nella comunità ecclesiale delle comunità*, en «Ius canonicum», XVII (1977), pp. 209ss.

CAPÍTULO IV

EL PUEBLO CRISTIANO

§ 1. EL FIEL CRISTIANO

SUMARIO: 1. Planteamiento. 2 El fiel cristiano. 3. La igualdad fundamental. 4. La condición constitucional del fiel. 5. El contenido de la condición constitucional del fiel. 6. Fuentes actuales de positivación del contenido de la condición constitucional del fiel.

1. PLANTEAMIENTO. Puesto que el hecho primario por el cual se forma el Pueblo de Dios es la convocación y la consiguiente congregación de los hombres que aceptan el mensaje de Cristo y se hacen discípulos suyos, el primer tema de estudio —una vez examinados algunos aspectos de conjunto de la Iglesia una y universal— es el de los fieles que componen el pueblo cristiano; es decir, el estudio de la figura del fiel cristiano tal como aparece y se refleja en el orden jurídico constitucional.

La posición constitucional de los miembros del Pueblo de Dios tiene una raíz ontológico-sacramental, cuyo estudio es de gran importancia para su comprensión. Sin embargo, este tema es propio —desde distintas perspectivas— de la Teología y de la Teoría fundamental, por lo que queda fuera del método del Derecho Constitucional, que ha de ceñirse a las fuentes inmediatas de positivación, materiales o formales. Con todo haremos las imprescindibles referencias al fundamento ontológico-sacramental.

2. EL FIEL CRISTIANO. Por fiel cristiano, o simplemente fiel, entendemos a todo miembro del Pueblo de Dios, cualquiera que sea su función dentro de él (c. 204, § 1). De esta definición se deduce que la noción de fiel expresa una condición de los miembros del Pueblo de Dios que es común a todos ellos y anterior

a cualquier diferenciación. Esta noción de fiel –deducida de la situación de normalidad constitucional– se aplica, pues, a todos y cada uno de los miembros del Pueblo de Dios, desde el Papa al último bautizado.

Desde este punto de vista resultaría incorrecto confundir el concepto de *fiel* con el concepto de *laico*. De ningún modo deben considerarse sinónimas estas palabras, pese a que tal sinonimia se estableció con frecuencia en el pasado a causa de la mentalidad estamental. Laico es palabra que designa a unos fieles determinados según el principio de distinción de funciones; fiel, por el contrario, designa a todos los miembros del Pueblo de Dios de acuerdo con el principio de igualdad fundamental.

El mensaje cristiano es una doctrina de salvación y el Pueblo de Dios es, ante todo, la convocación de quienes, aceptando ese mensaje han sido hechos hijos de Dios por el bautismo. Este aspecto común precede lógicamente a toda distinción, porque se refiere al hecho radical, el *ser* cristiano, al que se añade después la *función*, principio de distinción. Este orden radical y primario del Pueblo de Dios, el orden de la salvación y de la santificación, en función del cual existe todo lo demás en la Iglesia, es único y común y en todos tiene la misma capacidad de realización, sin distinción de condiciones o rangos sociales eclesiales (LG, cap. V). Además la condición del Pueblo de Dios, común a todos sus miembros, es la dignidad y la libertad (LG, 9) y todos ellos participan del fin de la Iglesia en cuanto a una esfera de *acción común* en orden a dicho fin (LG, 32). Esto supuesto, el concepto que –referente al hombre vinculado a la Iglesia– expresa este plano común es el de fiel.

De cuanto acabamos de decir se desprenden las notas que integran la comprensión del concepto de fiel: *a)* hombre bautizado; *b)* perteneciente al Pueblo de Dios; *c)* en cuanto posee la condición común a todo el Pueblo de Dios.

3. LA IGUALDAD FUNDAMENTAL. El título del CIC 83 correspondiente a la declaración de derechos y deberes fundamentales se abre con el principio de igualdad, con palabras casi textuales del n.º 32 de la const. *Lumen Gentium*: «Por su regeneración en Cristo, se da entre todos los fieles una verdadera igualdad en cuanto a la dignidad y a la acción, en virtud de la cual todos, según su propia condición y oficio, cooperan a la edificación del Cuerpo de Cristo».

El principio de igualdad significa –como ya dijimos– que en el orden fundamental de ser cristianos, todos lo son igualmente; el concepto de fiel es la expresión de esta igualdad. Si todos son igualmente fieles y en esa condición no hay diferencias, todos están igualmente llamados a la santidad y al apostolado. En el orden de la santidad, hay caminos diversos y espiritualidades distintas,

pero la vocación a la santidad es la misma para todos. Asimismo, todos están llamados al apostolado, habiendo un plano de actividad apostólica que es común a todos. Con ello se desautoriza la concepción estamental, según la cual había *clases* o tipos de cristianos —*duo sunt genera christianorum* (Graciano)—, de los cuales unos estaban llamados a la santidad y otros no, unos tenían vocación a intervenir activamente en la acción apostólica y otros carecían de ella.

La técnica del CIC, abriendo con el principio de igualdad la declaración de derechos y deberes, es la habitual en las declaraciones de derechos y libertades fundamentales. Con ello se quiere poner de relieve dos cosas: primera, los derechos y deberes fundamentales se tienen por el hecho de estar bautizado y, en consecuencia, su titularidad no depende de ninguna condición social dentro de la Iglesia. Segunda, todos los fieles tienen la misma condición constitucional con la misma fuerza y extensión; los derechos y deberes fundamentales son idénticos en todos y en todos valen lo mismo.

Por dignidad se entiende en ciencia jurídica el ser sujeto de derecho. En virtud del principio de igualdad todos los fieles son igualmente personas en sentido jurídico y los derechos y deberes —como acabamos de ver— tienen en todos la misma fuerza de cosa debida.

4. LA CONDICIÓN CONSTITUCIONAL DEL FIEL. *a)* Como ya hemos dicho en el capítulo primero, ser cristiano tiene primordialmente una dimensión ontológica, pero tiene también una dimensión jurídica. Supone que el fiel, por el hecho de serlo, se encuentra en una posición o condición jurídica fundamental en el Pueblo de Dios, que forma parte integrante de la constitución de la Iglesia. Esta condición jurídica fundamental es aquella posición primaria y básica en la que se encuentra el fiel como resultado de la voluntad fundacional de Cristo. Todas las demás situaciones jurídicas posibles dentro del ordenamiento canónico son concreciones, derivaciones o determinaciones de esa condición jurídica fundamental o constitucional.

b) Por su naturaleza la condición constitucional del fiel es la expresión del orden fundamental del Pueblo de Dios en lo que atañe a la situación de los fieles dentro de él, del mismo rango que el orden constitucional que rige la función jerárquica. Y de rango superior a las normas no constitucionales, regulen los derechos y deberes de los fieles o los propios de los órganos jerárquicos. Por eso, las normas canónicas deben acomodarse a tales derechos y deberes y de conformidad con ellos deben ser interpretadas.

c) La condición fundamental o constitucional del fiel está compuesta por un núcleo inmutable que, de acuerdo con el grado de profundización que en cada

momento se tenga de la voluntad fundacional de Cristo y con las condiciones de la época, se explicita en una concreta conformación histórica (factor histórico). El núcleo esencial –de Derecho divino– está representado por el hecho de la vinculación del fiel a la Iglesia, por la dignidad, la libertad y la responsabilidad como condición suya y por sus constantes e inmutables explicitaciones; el factor histórico está determinado por las concreciones y explicitaciones inmediatas y evolutivas –de acuerdo con el progreso y desarrollo del Pueblo de Dios– de esas dignidad, libertad y responsabilidad en cuanto conforman históricamente dicho núcleo esencial. Ambos factores –esencial e histórico–, siendo distinguibles, son, en cuanto formando parte del Derecho constitucional, inseparables.

La distinción es necesaria –por lo menos desde un punto de vista lógico– pues el factor histórico está sometido a evolución y tiene una cierta instancia de opción humana en lo que se refiere a su caracterización técnica, a los modos de ejercicio y a sus límites, que dependen en determinada medida del contexto histórico y de la situación real de la comunidad cristiana; caracteres éstos que no son propios del núcleo inmutable. Sin embargo, son inseparables –dentro de un mismo Derecho vigente– porque la conformación histórica no es más que la plasmación del núcleo esencial en cuanto históricamente vivo, de suerte que es imposible una lesión al elemento histórico sin lesionar, con distinta y variable intensidad, el núcleo esencial.

d) La condición constitucional del fiel no es una concesión del Derecho humano; por el contrario, representa el necesario reconocimiento de un sustrato que existe con validez anterior como realidad ontológica y como cosa debida; realidad y deuda que se revelan y plasman en las conformaciones históricas. Esto quiere decir: 1.º Que el Pueblo de Dios no se desenvuelve de acuerdo con la voluntad fundacional de Cristo, si la vida eclesial no se realiza de acuerdo con la posición fundamental o constitucional del fiel, según lo exija el momento histórico. 2.º Que, por ser una situación jurídica, lesionarla comporta, no sólo una infidelidad respecto a la mencionada voluntad fundacional, sino también una lesión al cristiano (si se impide el legítimo ejercicio de un derecho constitucional) o a la comunidad (si se incumple un deber fundamental). 3.º Que el sentido de esta condición constitucional del fiel es la contribución del mismo a construir la Iglesia (*aedificatio Ecclesiae*) en el cumplimiento de la misión que Cristo le ha encomendado.

e) La condición constitucional del fiel es una condición jurídica compleja formada por un conjunto unitario de elementos que representan el modo genérico y básico con que el fiel aparece ante el ordenamiento canónico, de acuerdo con el hecho radical de su inserción en el Pueblo de Dios como cristiano portador de la dignidad, la libertad y la responsabilidad de hijo de Dios.

Cuatro son, a nuestro entender, los aspectos o elementos que, en una sistematización científica, pueden considerarse integrantes de la condición constitucional del fiel: *a) La conditio communionis*, o relación de comunión y solidaridad del Pueblo de Dios respecto de la fe y los medios salvíficos. *b) La conditio libertatis* o esfera de autonomía en la que el fiel tiende a los fines que le son propios según su personal y plena responsabilidad. *c) La conditio subiectionis* o condición de vinculación al orden del Pueblo de Dios, establecido por Cristo, y de vinculación a los legítimos Pastores; es consecuencia del carácter institucional y jerárquico del Pueblo de Dios. *d) La conditio activa* o condición de miembro del Pueblo de Dios llamado a participar activamente en su vida y en su acción.

La caracterización que acabamos de hacer de las cuatro condiciones señaladas obedece a la conveniencia de limitarnos a determinar sus notas conforme aparecen en el ámbito jurídico, pues así corresponde al carácter de este libro. Con ello dicho está que esta caracterización no corresponde plenamente a aquella que sería propia de una análoga sistematización en la ciencia teológica. Así la *conditio communionis*, considerada teológicamente, abarcaría aspectos más amplios que los señalados, pero desde un punto de vista jurídico tales aspectos corresponden más bien a otras condiciones. Quede, pues, claro que se trata de una delimitación científico-jurídica.

5. EL CONTENIDO DE LA CONDICIÓN CONSTITUCIONAL DEL FIEL. La condición constitucional del fiel —integrada unitariamente por los cuatro elementos indicados como aspectos que son de ella— no es otra cosa que la relación jurídica fundamental en la que se encuentra el fiel dentro del Pueblo de Dios. Esta relación jurídica, en cuya virtud el fiel se incorpora e integra en el Pueblo de Dios, tiene un *contenido* o conjunto de situaciones jurídicas derivadas de diversa índole: derechos, deberes, inmunidades, etc. Es aquel conjunto de situaciones jurídicas que son el desarrollo técnico-positivo, a cuyo través se manifiesta la condición constitucional del fiel según la multiforme variedad de situaciones sociales en las que, poniendo en juego su posición constitucional, puede encontrarse el fiel en relación con los factores permanentes o históricos del Pueblo de Dios.

Las situaciones jurídicas que forman el contenido de la condición del fiel están siempre presentes potencial y radicalmente en la condición fundamental del fiel, pero su despliegue efectivo depende del grado de profundización en el mensaje revelado y de la situación histórica y real del pueblo cristiano.

Estas situaciones jurídicas derivadas pueden clasificarse según las distintas categorías de situaciones jurídicas establecidas por la Teoría general del Derecho: derechos, deberes, libertades o inmunidades, facultades, cargas, etc...

6. FUENTES ACTUALES DE POSITIVACIÓN DEL CONTENIDO DE LA CONDICIÓN CONSTITUCIONAL DEL FIEL. Aunque no existe en la Iglesia una constitución formal, hay al nivel técnico-jurídico del CIC 83 una declaración formalizada del conjunto de situaciones jurídicas (principalmente derechos y deberes) que contiene la condición constitucional del fiel, según opera en el Derecho positivo actual. Existen, además, diversas –y dispersas– fuentes materiales de positivación, en la medida en la que a través de estas fuentes los derechos y deberes fundamentales del fiel juegan como principios informadores del orden jurídico vigente, han sido aceptados con voluntad operante de conformación constitucional, han sido proclamados en textos conciliares, están integrados en la conciencia jurídica del Pueblo de Dios, etc. Por lo tanto, hay diversas fuentes formales y materiales de positivación, que corresponden a la actual constitución de la Iglesia, material pero no formal, según la ya mencionada calificación científica.

Entre estas fuentes pueden señalarse las siguientes:

1.^a El Código de Derecho Canónico de 1983, cuyos cánones 208 a 231 contienen una amplia declaración de derechos y deberes, no exenta de reiteraciones y con algunas carencias. Se trata de una declaración sin precedentes en la legislación canónica, que abre un gran futuro a los fieles y a la ciencia del Derecho Constitucional.

2.^a Los documentos conciliares, especialmente la const. *Lumen Gentium*, que señalan distintas situaciones jurídicas de los fieles como dimanantes de la constitución del Pueblo de Dios. Estos documentos conciliares, cualquiera que sea el valor jurídico de aquellas de sus disposiciones que contienen mandatos normativos, no son una constitución formal propiamente dicha, ni contienen elementos de formalización. Pero, en cambio, son factores de positivación constitucional –en relación al tema que nos ocupa, los derechos y deberes fundamentales–, porque contienen un autorizado magisterio junto a una declaración de voluntad de conformación histórica en unas materias que pertenecen a la constitución de la Iglesia. En este sentido tienen un indiscutible valor de Derecho constitucional, pues constituye un hecho histórico en el que el episcopado con el Papa, y a su través el entero Pueblo de Dios, al mismo tiempo que ha profundizado en el misterio de la Iglesia, ha manifestado su concreta decisión de conformarse de acuerdo con lo comprendido y, consecuentemente, enseñado. Teniendo en cuenta que se trata de un órgano que goza de suprema potestad en la Iglesia.

3.^a La doctrina, tanto los comentaristas del II Concilio Vaticano, como los intérpretes del CIC 83. Asimismo, se debe considerar factor material de positivación la doctrina de los autores que trataron del tema de los derechos y deberes

de los fieles con anterioridad al Concilio, especialmente la doctrina canónica del s. XIX que sistematizó listas de derechos y deberes de los fieles, a veces notablemente extensas.

Una vez hemos visto brevemente la temática de conjunto de la condición constitucional o fundamental del fiel, estudiaremos a continuación las situaciones jurídicas derivadas que forman su contenido. Primeramente, trazaremos las líneas básicas de las más frecuentes categorías de estas situaciones (derechos y deberes fundamentales); posteriormente intentaremos una enumeración de ellas, sobre la base de los cuatro aspectos –condición de comunión, de libertad, de sujeción, activa– que integran la condición constitucional del fiel.

La diversificación de estas situaciones jurídicas según los cuatro aspectos mencionados la haremos sobre la base de aquel aspecto del que, desde un punto de vista jurídico, deriven de modo prevalente. Estos cuatro aspectos de la condición fundamental del fiel carecen como es lógico de confines nítidos; de ahí que nos guiemos por el criterio de la prevalencia. Así, por ejemplo, el derecho de asociación tiene por base los vínculos de solidaridad y el carácter social propios de la comunidad cristiana; no es ajeno, pues, a la *conditio communionis*. Sin embargo, desde un punto de vista jurídico, el citado derecho se configura como una libertad constitucional; deriva por tanto directamente de la *conditio libertatis*.

§ 2. LOS DERECHOS Y DEBERES FUNDAMENTALES

SUMARIO: 1. Los derechos fundamentales. a) Noción. b) Fundamento y sentido. c) Límites. d) Notas. e) Clases. f) Titulares. g) Adquisición. h) Pérdida y suspensión. i) Presupuestos y requisitos para el ejercicio de los derechos fundamentales. j) Formalización. 2. Los deberes fundamentales. a) Noción, fundamento y sentido. b) Límites. c) Clases. d) Notas. e) Titulares. f) Objeto. g) Nacimiento, extinción y suspensión. h) Formalización.

1. LOS DERECHOS FUNDAMENTALES. a) *Noción*. En Derecho Constitucional se entiende por derechos fundamentales aquellos derechos del fiel que dimanen inmediata y directamente de la constitución de la Iglesia, en cuanto que es Derecho positivo. Son, pues, derechos fundamentales aquellas posiciones sociales y jurídicas efectivas de libertad resultantes de la estructura constitucional, o sea, los ámbitos de autonomía reconocidos por el Derecho constitucional a los fieles, a cuya libre responsabilidad se confía su ejercicio y su defensa.

Hablamos de *libre responsabilidad* en sentido jurídico. Son, pues, esferas o ámbitos de autonomía en relación con los demás fieles y con la jerarquía. Pero

no implican siempre una libertad en el orden moral, puesto que puede haber, en determinadas situaciones, un deber moral de ejercerlos, de no ejercerlos, de actuarlos en determinado sentido, etc. Suponen, en cambio, que jurídicamente corresponde al fiel decidir libremente en conciencia sobre su uso, de tal manera que, aun cuando su ejercicio implique el quebrantamiento de un deber moral, ni los demás fieles ni la jerarquía pueden fundarse en este quebrantamiento para impedir, en el plano del Derecho, su ejercicio y su defensa. Sólo en el fuero interno y en sus reflejos sociales y jurídicos puede la Iglesia reaccionar ante una tal actuación moralmente desordenada del fiel. Es una clara aplicación del principio, referido al orden jurídico, *de internis non iudicat Ecclesia*.

Respecto de los derechos fundamentales deben distinguirse tres cosas, que a menudo se confunden: los derechos propiamente dichos, los principios informadores y los intereses jurídicamente protegibles y protegidos. Los derechos propiamente dichos están constituidos por los bienes debidos en justicia. Los derechos fundamentales actúan como principios informadores del ordenamiento jurídico y de la acción pastoral, en cuanto señalan criterios de interpretación del Derecho y directrices para el desarrollo de la actividad jerárquica en orden a su reconocimiento, tutela y fomento. Con esto último se quiere decir que las leyes deben interpretarse en consonancia con los citados derechos y que la jerarquía —en general la organización eclesiástica— tiene el deber de actuar de modo que esos derechos sean protegidos, garantizados y fomentados. Actúan como intereses protegidos cuando sin existir derecho en sentido propio, se genera un interés legítimo en orden a los bienes que son derechos fundamentales, por lo cual se debe considerar hábil al fiel para que intervenga legítimamente en los trámites y procedimientos —judiciales o administrativos— que sean del caso.

b) *Fundamento y sentido*. Los derechos fundamentales dimanar (*fundamento*) de la constitución de la Iglesia y, por lo tanto, se basan en principios de Derecho divino. Aunque en sí mismos son explicitaciones jurídico-positivas, constituyen el reconocimiento inmediato de una realidad ontológico-sacramental del fiel, es decir, el reconocimiento de exigencias del propio ser cristiano. Siguiendo la conocida tesis de Santo Tomás de Aquino (I-II, q. 95, a. 3) hay que considerarlos como explicitaciones del Derecho divino obtenidas por *conclusión* y dotados de una nuclear exigibilidad por la propia ley de Cristo.

Como ya dijimos en otro lugar toda situación jurídica tiene un *sentido* a cuyo través se comprende su naturaleza, se delimita su extensión y se entiende su finalidad. En este orden de ideas, los derechos fundamentales del fiel no son esferas de acción individualista, defensas aislantes frente a la comunidad

cristiana, ni mucho menos esferas de insolidaridad. Por el contrario son: expresiones del sentido liberador de la redención, que genera en el fiel la participación en la libertad cristiana (libertad de los hijos de Dios) y que le otorga unos ámbitos de responsabilidad personal; manifestaciones de la condición del fiel como miembro activo de la comunidad cristiana, en la que se integran activamente a través de estos derechos en cuanto le dan una esfera de responsabilidad social –por ello han podido ser considerados como modos de incorporar al fiel a la comunidad, poniendo en juego la iniciativa personal y el sentido de responsabilidad–; explicitaciones y garantías, tanto de la acción del Espíritu en cuanto actúa directamente en los fieles, como del carácter personalísimo de la respuesta del fiel a esta acción.

c) *Límites*. El fundamento y el sentido de los derechos fundamentales marcan la extensión intrínseca de los mismos y delimitan su ejercicio. Estos derechos existen y son ejercibles en la medida en que responden a su fundamentación y a su sentido; por lo tanto, existen y son ejercibles en cuanto son manifestaciones, queridas por el mismo Cristo, de la libertad cristiana, de la posición del fiel en la Iglesia, de su responsabilidad, de su participación activa en los fines de la Iglesia y del sentido comunitario y solidario del Pueblo de Dios. Fuera de esta fundamentación y de este sentido no hay verdaderos derechos fundamentales.

Junto a esta delimitación intrínseca, los derechos fundamentales tienen unos límites extrínsecos: los derechos de los demás fieles, la función de la jerarquía y el bien común de la Iglesia.

El c. 223. § 1 establece que los fieles, en el ejercicio de sus derechos, deben tener en cuenta el bien común de la Iglesia, los derechos de los demás y sus deberes con los otros. Se trata de una formulación defectuosa de los límites de los derechos, pues tanto el bien común de la Iglesia como los derechos ajenos no son sólo cauces de ejercicio, sino verdaderos límites del derecho (no existe derecho a lesionar el bien común ni los derechos ajenos). En cuanto a los deberes con los otros se trata de una redundancia, pues al deber corresponde un derecho de la persona ante la cual se tiene el deber; por lo tanto, el deber respecto de otros se reduce al derecho de los demás.

El § 2, del c. 223, en el que se señala que el uso de los derechos puede ser regulado por la autoridad eclesiástica, se refiere al tema de la formalización de los derechos fundamentales, al que se alude más adelante.

d) *Notas*. Los derechos fundamentales tienen las siguientes notas: son *universales*, propios de todo fiel, pues su fundamento reside en la condición ontológico-sacramental del cristiano; *perpetuos*, ya que se tienen en tanto perma-

nece la condición de bautizado, que es perpetua; *irrenunciables*, porque, al ser exigencias de la condición ontológico-sacramental y expresiones de la voluntad fundacional de Cristo, no está en manos del fiel su renuncia.

Algunos autores han hablado de renuncia de determinados derechos del fiel —aquí calificados de fundamentales— en virtud de la libre elección de un estado peculiar dentro de la Iglesia. Esta teoría intenta explicar hechos evidentes; con todo, no se trata propiamente de una renuncia en el sentido técnico en que aquí utilizamos este término (probablemente los autores aludidos le dan un sentido más amplio), sino de *incompatibilidad de ejercicio* de ciertos derechos fundamentales entre sí, a lo cual, por lo demás, ya alude alguno de esos autores. Hay derechos fundamentales, en efecto, cuyo ejercicio simultáneo no es compatible entre sí, porque ejercer uno de ellos supone la imposibilidad de ejercer el otro y consecuentemente implica la decisión del fiel de no ejercer uno de ellos. Así, por ejemplo, quien decide hacer uso del derecho a contraer matrimonio, decide no ejercer el derecho a ser religioso *en tanto le continúen vinculando las obligaciones matrimoniales*. Pero esto, ni supone renunciar —que no es posible, pues Cristo mismo habló de abandonar esposa e hijos— al derecho a ser religioso, ni siquiera implica renunciar al ejercicio de este derecho; sencillamente el fiel decide no ejercerlo colocándose en una situación de incompatibilidad. De esta suerte, después de disuelto el vínculo conyugal puede ejercer su derecho a ser religioso (que no había perdido y al que no había renunciado); es más, incluso sin previa disolución del matrimonio cabe llegar a ser religioso (como lo demuestra concluyentemente el que en el derecho anterior estaba prevista la disolución del matrimonio inconsumado por profesión religiosa solemne; no se disuelve en cambio el matrimonio consumado), posibilidad obviamente condicionada a la disolución o suspensión de las obligaciones matrimoniales y a los presupuestos señalados por el Derecho. Pero lo único que indica todo esto es que los derechos fundamentales no son absolutos ni arbitrarios; obvia conclusión, pues si son *derechos* son justicia, orden y racionalidad. A la misma conclusión se llega invirtiendo el ejemplo.

Los derechos fundamentales no son renunciables porque forman parte del Derecho constitucional. El Derecho constitucional de cualquier sociedad es el Derecho primario y fundamental, que —en tanto está vigente— no queda a la libre disposición de los miembros de la sociedad. Los derechos fundamentales del fiel no son como los derechos subjetivos de Derecho de la persona, esferas de dominio transferibles, renunciables o enajenables; por el contrario son expresiones del orden primario del Pueblo de Dios en su dimensión institucional, fuera de la disponibilidad del fiel.

La cuestión doctrinal apuntada —sin más trascendencia que la de precisar científicamente la calificación de un hecho verdadero— es distinta a un cierto estado de opinión, paradójicamente extendido entre algunos fieles de vida consagrada. Según este estado de opinión, el fiel de vida consagrada habría renunciado a ciertos derechos fundamentales, tales como la libertad de opinión, la libertad en lo temporal, el derecho a ciertas garantías jurídicas, etc., especialmente en virtud del voto de obediencia, aunque también por la obligación de seguir aquellas indicaciones de Cristo denominadas consejos, o por exigencias de la vocación específica del propio Instituto.

1.º De acuerdo con estas ideas se afirma que el fiel de vida consagrada, por seguir los distintos consejos contenidos en el Evangelio y las normas ascéticas de perfección, estaría obligado a renunciar a la exigencia de ciertos derechos: garantías jurídicas por ejemplo. A ello debemos responder que hay aquí una confusión entre el orden jurídico y las normas propias del ascetismo cristiano.

El orden jurídico constituye un sustrato de ordenación, vinculante y obligatorio, de la vida social. Las normas ascéticas, en cambio, se dirigen a la conciencia del fiel orientando su libertad individual en la personalísima respuesta a la llamada a la perfección, que para nada tocan los supuestos sociales y jurídicos en los que la vida del fiel transcurre. Y entre estos supuestos están los derechos fundamentales. Por ello, cualquiera que fuese la conducta que las normas ascéticas inspiren al fiel en relación con el ejercicio de los derechos fundamentales, éstos siempre están plenamente vigentes en cuanto a su radical posibilidad de ejercicio y, especialmente, en cuanto a la obligación de los demás fieles, la jerarquía y los superiores de los Institutos de vida consagrada de respetarlos y de desenvolver su actividad y sus funciones de gobierno de acuerdo con esos derechos.

Las normas ascéticas, por otra parte, se refieren al uso de esos derechos por parte del cristiano, no a que los demás queden legitimados a no respetárselos. Que se aconseje a un cristiano dejar arrebatarle la capa no quiere decir que sea lícito a los demás despojarle de lo suyo. Por lo demás, tales normas ascéticas no son siempre favorables a no ejercer los derechos, pues hay ocasiones en que el fiel tendrá el deber de conciencia de usar de ellos.

2.º Ciertamente es que la vocación específica del propio Instituto puede mantener al fiel de vida consagrada alejado de aquellos asuntos que son objeto de un derecho fundamental (situaciones de incompatibilidad), mas en tanto entra en contacto con ellos está protegido por el derecho correspondiente. El religioso de vida contemplativa o la religiosa de clausura, por ejemplo, pocas ocasiones tendrán de ejercer su libertad en materias temporales, en tanto practiquen el *con-*

temptus saeculi conforme a las reglas y constituciones de su Orden. Pero no hay aquí una renuncia o pérdida de la libertad en lo temporal (hablamos de renuncia en sentido jurídico, no según el significado vulgar con que se emplea esta palabra al decir que el religioso «renuncia al mundo»), pues en la escasa medida en que pueda quedar afectado el religioso por las cuestiones temporales, goza en lo que atañe al Derecho constitucional de la Iglesia de la misma libertad que los demás fieles. Por ejemplo, si en unas elecciones políticas el Estado le impone el deber de votar, tiene el derecho a hacerlo según su propia conciencia y no según los dictados de sus superiores; como cualquier otro fiel está protegido en el ordenamiento de la Iglesia por el derecho de libre opción en lo temporal.

3.º En cuanto a la obediencia, baste decir que la hipótesis de la pretendida renuncia se asienta en aplicar a la vida consagrada la concepción estamental, elevada a sus máximos extremos. Según esta concepción, el fiel de vida consagrada perdería su condición de *sui iuris*, renunciaría a sus derechos que pasarían al Instituto y a los superiores, quedando en una situación jurídica parecida a la del menor respecto del titular de la patria potestad o de la tutela. En este sentido, el consagrado quedaría en la situación de *obediente*. No hace falta poner de relieve la falsedad de esta concepción. La obediencia del fiel de vida consagrada se refiere a tres capítulos diferentes, ninguno de los cuales implica la descrita situación: *a)* la obediencia al gobierno del Instituto, en cuanto que es una institución para obtener determinados fines: enseñanza, predicación, ministerios sacerdotales, obras de caridad, etc.; *b)* la obediencia en cuanto a los aspectos privados –domésticos podemos decir– de la vida consagrada (vestidos, alimentación, economía de las casas o monasterios, etc...); *c)* obediencia en la dirección espiritual, conforme al espíritu del Instituto. Pues bien, en ningún caso esta obediencia –cualquiera que sea su intensidad– cambia la naturaleza ni la delimitación de los respectivos poderes de gobierno o funciones de dirección, que tienen en los Institutos de vida consagrada la misma naturaleza (aunque no la misma intensidad) que fuera de ellos. Por lo tanto, en ningún caso suponen en el fiel de vida consagrada la situación de menor. Por ejemplo, un poder de gobierno (jurisdicción) nacido en el seno de la Iglesia no se extiende a cuestiones políticas; en consecuencia, ningún superior está legitimado para imponer por obediencia, coacción o presión de cualquier índole una determinada opción política al fiel de vida consagrada que, por cualquier circunstancia, ejerza sus derechos políticos. Lo mismo cabe decir de opiniones científicas –teológicas o no–, uso de los sacramentos, etc.

Por último digamos que, en ocasiones, cuando se habla de que los fieles de vida consagrada carecen de algunos derechos –o deberes– fundamentales,

en realidad se hace referencia a defectuosos enunciados de estos derechos o deberes. A veces se enuncian derechos o deberes obtenidos a través de una inadecuada generalización, porque lo que se tiene en cuenta no es el fiel, sino el laico (es decir, se enuncian teniendo en cuenta sólo a los laicos). Los derechos obtenidos de esta manera no son más que aspectos o modalidades que adoptan los derechos o deberes fundamentales según las condiciones de vida de un grupo determinado de fieles. Pero una correcta enunciación de los derechos fundamentales debe ser *universal* y por consiguiente aplicable a todos los fieles. Todo ello sin tener en cuenta que algunas de esas pretendidas renunciaciones son en realidad ejercicio del derecho, aunque sea un ejercicio *distinto*. Por ejemplo, un religioso puede tener prohibido pertenecer a las llamadas «asociaciones de fieles»; pero esto no significa que no tenga el derecho de asociación, si se entiende en su verdadera concepción como universal: lo ha ejercido en la Religión, que es uno de los fenómenos asociativos de la Iglesia, protegido por el citado derecho de asociación, derecho que bajo ningún concepto puede ceñirse a las «asociaciones de fieles».

e) *Clases*. De acuerdo con su función jurídica pueden considerarse diversas clases: 1.º derechos que surgen en una relación de vinculación con la jerarquía o con los otros fieles (así el derecho de petición); 2.º libertades o esferas de no vinculación (la libertad en lo temporal, por ejemplo); 3.º derechos-función, esto es, derechos que protegen el cumplimiento de una función, como el derecho a defender la fe, etc.

f) *Titulares*. Son titulares de los derechos fundamentales todos y cada uno de los fieles, cualquiera que sea su condición o función en el Pueblo de Dios. Pertenecen al plano de igualdad, anterior a cualquier diferenciación; por ello son *comunes* a todos los fieles y *anteriores* a otros derechos que puedan tenerse por la condición social (o estado, según la terminología habitual: clérigos, consagrados y laicos), por la función ministerial (derechos que dimanen del oficio, de la incardinación o en general de los diversos ministerios), etc. Tampoco cuentan en absoluto el sexo, la condición secular, la raza, la nacionalidad, etc. La razón es obvia: dimanen en último término de la condición ontológico-sacramental del bautizado, de la cual son explicitaciones jurídicas; por lo tanto, son comunes a todos los fieles.

Los derechos fundamentales son derechos *erga omnes*. En consecuencia, están obligados a respetarlos todos los fieles, y por tanto también la jerarquía. En este sentido, los derechos fundamentales engendran un deber general de respeto cuyo sujeto es el entero Pueblo de Dios. El deber de respeto comprende: 1.º) una *obligación multilateral de los fieles* (y por lo tanto también de la

jerarquía) con el titular de estos derechos; 2.º) una *obligación institucional* del Pueblo de Dios, que incluye, no sólo el respeto, sino también el fomento de esos derechos.

Creemos que la existencia de esta obligación institucional no puede ponerse en tela de juicio. Ceñirse a la obligación multilateral sería adoptar una concepción individualista de los derechos fundamentales, que nos parece ajena a la naturaleza del Pueblo de Dios. En la medida en que los derechos fundamentales son, en su raíz última, expresiones subjetivadas de la voluntad fundacional de Cristo, suponen, por razón de la misión del Pueblo de Dios —que se resume en el cumplimiento de la voluntad de Cristo—, el deber institucional de respetarlos y fomentarlos.

Por otra parte, esta distinción nos parece que debe tenerse presente, en primer lugar, para no perder de vista las posibilidades técnicas de defensa y garantía de los derechos fundamentales, ya que sólo a través de la obligación multilateral puede realizarse su ordenación más concreta e inmediata: determinación de los sujetos activos de un recurso y frente a quien, señalamiento de las acciones pertinentes, valoración de las responsabilidades, defensa de las personas concretas, etc. Si sólo se tuviese en cuenta la obligación institucional se podría caer en una concepción panpublicística en la que el fiel concreto y singular podría quedar tan desdibujado y absorbido como en la concepción hierarcológica. En segundo término, el olvido del deber institucional podría transformar al Derecho canónico en un instrumento técnico al servicio de un individualismo exacerbado, desdibujándose entonces uno de los aspectos primordiales de los derechos fundamentales y del ordenamiento canónico, que es la construcción de la Iglesia (la *aedificatio Ecclesiae*).

g) *Adquisición*. Los derechos fundamentales se adquieren por el bautismo, que constituye al hombre en miembro del Pueblo de Dios y le otorga los derechos y deberes del cristiano: *iura et officia christianorum* a tenor del c. 96 del CIC.

h) *Pérdida y suspensión*. Por pérdida (extinción) de una situación jurídica —en este caso un derecho fundamental— entendemos su desaparición radical, o lo que es lo mismo, su destrucción intrínseca. Llamamos, en cambio, suspensión a la paralización de su eficacia o de su ejercicio a causa de una circunstancia o vicisitud extrínseca que impide su despliegue. De acuerdo con esta precisión, podemos afirmar que los derechos fundamentales no se pierden más que con la muerte, por estar siempre radicalmente presentes en la condición de bautizado. En cambio, puede suspenderse su ejercicio por distintas causas: 1.ª la comisión de ciertos delitos, entre ellos el abuso de los derechos fundamen-

tales; de especial mención son aquellos delitos que implican la ruptura de la comunión eclesial (herejía, cisma y apostasía), o reciben esa ruptura como pena (excomunión); 2.^a las situaciones de ruptura de la comunión eclesial no delictuales (hermanos separados); 3.^a aquellas situaciones excepcionales que hagan necesaria la suspensión de algunos de los derechos fundamentales.

La suspensión no afecta normalmente a todos los derechos, sino solamente a algunos.

i) *Presupuestos y requisitos para el ejercicio de los derechos fundamentales*. Ya hemos dicho que los derechos fundamentales no son absolutos ni arbitrarios. Por ello el recto y justo ejercicio de estos derechos puede estar —y de un modo u otro siempre lo está— condicionado por *presupuestos y requisitos*.

Esto no quiere decir que los derechos fundamentales se adquieran por el cumplimiento de los presupuestos o de los requisitos. Quiere decir sencillamente que no es lícito ejercerlos sin ellos; o dicho de otra manera, que el fiel debe poner los medios para cumplir dichos presupuestos y requisitos si quiere ejercerlos.

Se entiende aquí por presupuestos las cualidades o circunstancias previas que debe reunir el fiel. Tal es el caso del estado de gracia para ejercer el derecho a recibir algunos sacramentos, la debida información y competencia para hacer uso de la libertad de opinar (LG, 37 y c. 212, § 3), etc.

Los requisitos consisten en aquellas cualidades o condiciones inherentes al lícito ejercicio de los derechos fundamentales. Por ejemplo, son requisitos de ejercicio de la citada libertad de opinión: la reverencia hacia la jerarquía, la verdad y la prudencia (LG, 37 y c. 212, § 3).

Los presupuestos y los requisitos de los derechos fundamentales dimanar de la naturaleza misma de la materia sobre la que tratan, de las posibles consecuencias del uso del derecho o de las concreciones y determinaciones de la ley. Cada derecho fundamental tiene sus presupuestos y requisitos peculiares; pero pueden señalarse algunos que son comunes a todos ellos. Entre los presupuestos generales baste señalar los siguientes: 1.º la capacidad de obrar (uso de razón); 2.º el vínculo de comunión eclesial; y 3.º la ausencia de sanciones que provoquen la suspensión de los derechos fundamentales (c. 96 CIC 83). A su vez son requisitos generales para ejercer los derechos fundamentales: 1.º la libertad, es decir, que se trata de un acto humano no coaccionado ni interferido; 2.º la responsabilidad comunitaria y social; 3.º la racionalidad (*rationabilitas*), esto es, que el derecho se ejerza de acuerdo con la ley divina y la recta razón (prudencia); 4.º que se ejerzan de acuerdo con las leyes eclesiales que los regulan. Estas leyes eclesiales se han de interpretar, como todas las leyes, con

equidad y epiqueya cuando el caso lo requiera. En consecuencia, no es razonable el ejercicio intempestivo, imprudente, etc.

Aunque aquí debemos enumerar sólo aquellos presupuestos o requisitos que tienen una directa relevancia jurídica, queremos aludir a un requisito general que, si bien no puede considerarse dotado de relevancia directa ante el Derecho, nos parece de interés subrayar, toda vez que puede tener reflejos jurídicos indirectos. Nos referimos a que todo uso y defensa de los derechos fundamentales del fiel debe hacerse según aquellos modos y formas compatibles con el espíritu cristiano y dimanantes de él. Al defender, usar o reclamar sus derechos fundamentales el fiel no puede olvidar que es discípulo de Cristo en la totalidad de su doctrina y en el cumplimiento pleno de su designio; doctrina y designio que no se ciñen a los derechos fundamentales, ni dan a éstos la primacía en la personal santificación del cristiano ni en la radical eficacia sobrenatural de su acción, a la cual se ordenan de modo directo y último. De ahí que no puedan considerarse aceptables ni compatibles con el espíritu cristiano todas aquellas formas o modos de defensa, reclamación o ejercicio de los derechos fundamentales que no sean compatibles con el espíritu cristiano. En este sentido, son perfectamente admisibles, tanto la fortaleza en exigirlos, aunque a veces provoque situaciones dolorosas, como la responsable abstención, si valores superiores así lo exigen. En cambio, son recusables la violencia, la lesión a la caridad cristiana —ley suprema— o a los vínculos de comunión, la irreverencia con la jerarquía, etc. Es este sin duda el problema que las modernas técnicas de la llamada *contestación* eclesial presentan a la conciencia cristiana. En la medida en que las técnicas «contestatarias» prescindiesen de cualquier otro valor que la desaparición incondicionada de la situación que se considera injusta, provocarían la lesión de otros valores cristianos, iguales y muchas veces superiores, por lo que quedarían descalificadas. Sin embargo, debemos decir también que fundarse en la actitud cristiana del fiel (su índole pacífica, su respeto, su caridad, etc.) para negar, lesionar o dilatar el reconocimiento de sus derechos fundamentales sería un abuso no menos recusable, sobre todo si tras ello latiese una pretendida identificación entre el orden justo del Pueblo de Dios y la conservación a ultranza de estructuras caducas o de privilegios injustificados.

En suma, los derechos fundamentales se rigen por esta ley: su respeto y fomento institucional y personal, junto a su ejercicio verdaderamente cristiano.

j) *Formalización*. Tres aspectos comprende la formalización adecuada de los derechos fundamentales: 1.º) su declaración en una ley; 2.º) el desarrollo normativo de su regulación en las leyes ordinarias (cfr. c. 223, § 2); y 3.º) Las garantías legales. A su vez las garantías legales, podemos agruparlas también

en tres grupos: 1.º declaración expresa de los derechos, lo cual indica que tal declaración no es sólo una exigencia técnica sino un modo de garantizarlos; 2.º los correspondientes procedimientos legales de petición de reforma de los actos de la autoridad, el recurso administrativo, la acción judicial y, dentro de ella, la vía contencioso-administrativa; 3.º la distinción de funciones en el ejercicio de la potestad eclesiástica.

2. LOS DEBERES FUNDAMENTALES. a) *Noción, fundamento y sentido*. En Derecho Constitucional se entiende por deberes fundamentales aquellos que dimanen inmediata y directamente de la constitución de la Iglesia en cuanto que es Derecho positivo. Esto es, son deberes fundamentales aquellas posiciones sociales y jurídicas efectivas de sujeción o carga resultantes de la estructura constitucional positiva.

No hay tampoco que confundir —y sin embargo la confusión es frecuente— los deberes fundamentales con los deberes morales, incluso primarios, que expresan una voluntad de Cristo sobre todos los fieles, pero que no se plasman en deberes de naturaleza jurídica. Es más, hay deberes morales primarios cuya plasmación jurídica no es un deber constitucional, sino un derecho fundamental, pues se trata de obligaciones cuyo cumplimiento ha sido dejado a la personal responsabilidad del fiel y, por lo tanto, engendran en la sociedad eclesiástica el deber de dejar al fiel en libertad para el cumplimiento de su personal obligación, sin impedirlo ni inmiscuirse en él.

Tampoco pueden confundirse los deberes fundamentales con las vinculaciones o relaciones jurídicas, más amplias, en las que estos deberes se incluyen. Así, por ejemplo, entre el fiel y la jerarquía existe una relación jurídica mucho más amplia que el deber de obediencia. Este deber de obediencia existe evidentemente, pero es sólo uno de los aspectos de dicha relación.

El fundamento de estos deberes es el mismo que el de los derechos fundamentales. Nos remitimos, pues, a lo dicho en su momento.

Los deberes fundamentales no pueden considerarse como el fruto de una situación radical de sujeción frente a un grupo dominante que, colocado en una situación de preeminencia ejercería su dominio sobre el resto de los fieles, como ciertas fórmulas tomadas de la sociedad estamental podrían sugerir erróneamente. El Pueblo de Dios se compone —puestos a usar una fórmula propia de la sociedad civil— por ciudadanos libres. Por eso ha dicho el II Concilio Vaticano (LG, 9) que la condición del Pueblo de Dios es la libertad. Es cierto que la jerarquía tiene una autoridad, un poder de jurisdicción, pero este poder es gobierno, no dominio. También es cierto que los fieles deben obediencia a la jerarquía,

mas la obediencia es lo propio de los seres libres (cuando no hay libertad no hay obediencia, sino necesidad, coacción).

¿Cuál es, pues, el sentido de los deberes fundamentales? Es sencillamente el cumplimiento de la voluntad fundacional de Cristo, en cuanto ha constituido unos Pastores que guíen al Pueblo de Dios y ha atribuido a los fieles esferas de responsabilidad que se plasman en deberes. Son, por lo tanto, manifestaciones del principio institucional y de la condición del fiel como miembro activo de la Iglesia.

De lo dicho se desprende que no sólo los derechos fundamentales, sino también los deberes –cuando se entienden en su verdadero sentido– son modos de incorporar al fiel a la comunidad, poniendo en juego su sentido de responsabilidad. Idea esta que nos parece que ha de ser tenida en cuenta tanto a la hora de exigir su cumplimiento como en el momento de que el fiel los cumpla. Exigirlos y configurarlos como respuesta a un dominio es un abuso; cumplirlos como tales empobrecerlos y desvirtuarlos. Los deberes fundamentales se exigen a cristianos que son hijos de Dios y se cumplen con sentido de responsabilidad, de solidaridad y en su caso de obediencia (que también es ejercicio de la libertad).

Los deberes fundamentales constituyen esferas de responsabilidad del fiel, en las cuales esta responsabilidad incide y se plasma en deberes sociales y jurídicos hacia el Pueblo de Dios.

b) *Límites*. La extensión de los deberes fundamentales está delimitada, en primer lugar, por su fundamento y por su sentido. Estos deberes existen en la medida en que responden a ellos y consecuentemente en cuanto son manifestaciones de la voluntad fundacional de Cristo, de la posición del fiel en la Iglesia, de su participación en la misión de ésta y de la extensión de su responsabilidad. Por otra parte, se delimitan también por los derechos de los fieles, los deberes de los demás y, en su caso –deber de obediencia, por ejemplo–, por los límites de la función jerárquica.

Quizás el tema más importante al respecto sea el de la delimitación de la extensión e intensidad de su fuerza obligatoria. La obligatoriedad de los deberes fundamentales se circunscribe por: 1.º) la *racionalidad*, que equivale a su congruencia con el Derecho divino y con los dictados de la recta razón; 2.º) la *posibilidad* de su cumplimiento, pues en caso de imposibilidad física o moral no obligan; 3.º) la *grave incomodidad o dificultad*, que puede en ciertos casos disminuir e incluso extinguir la obligación; 4.º) las *circunstancias* que pueden matizar su grado de obligatoriedad.

c) *Clases*. Por su grado y posibilidad de concreción se distinguen en: 1.º) *genéricos*, cuando contienen una obligación, cuya concreción puede hacerse

por ley ordinaria, costumbre u otras fuentes normativas; 2.º) *concretos*, es decir, delimitados por la misma constitución de la Iglesia, aunque no libres de una cierta conformación histórica.

Los deberes genéricos no son, repetimos, lo mismo que los deberes morales. El deber genérico está positivado y es capaz, en mayor o menor medida, de concreción jurídica; el deber moral, en cambio, ni está jurídicamente positivado, ni siempre es susceptible de ser convertido en deber jurídico, e incluso esa conversión puede ser contraria a la constitución de la Iglesia (hay algunos deberes morales que jurídicamente no pueden ser más que derechos).

Por su naturaleza jurídica se pueden clasificar en: deberes-función, vinculaciones o sujeciones y cargas.

d) *Notas*. Los deberes fundamentales son, como los derechos, *universales y perpetuos*.

e) *Titulares*. Son sujetos de los deberes fundamentales todos y cada uno de los fieles, cualquiera que sea su condición o función en el Pueblo de Dios. En este sentido, son comunes a todos los fieles y anteriores a los derechos o deberes que pueda tener el fiel por razón de su condición social, su función, etc.

Los deberes fundamentales engendran primariamente una obligación en relación al conjunto institucional del Pueblo de Dios que puede concretarse, por normas o en virtud de las circunstancias, en obligaciones respecto a determinados sujetos. Esta concreción no absorbe toda la obligación, de manera que ésta permanece respecto del conjunto institucional de la Iglesia. Por ejemplo, el deber genérico de ayudar a la Iglesia con prestaciones económicas puede concretarse a través de tasas, tributos, etc.; sin embargo, esta concreción no absorbe todo el deber citado, pues permanece, como genérico, en tanto existan necesidades sin cubrir.

f) *Objeto*. Pueden ser objeto de deberes fundamentales: prestaciones personales, prestaciones económicas y actos de participación en la vida de la Iglesia.

g) *Nacimiento, extinción y suspensión*. Los deberes fundamentales se originan en virtud del bautismo (c. 96 del CIC), pues dimanar de la condición ontológico-sacramental del fiel. Por lo mismo, los deberes sólo desaparecen radicalmente (extinción) con la muerte.

No plantea lo dicho mayores problemas; en cambio, más discutida fue la cuestión de su suspensión. Los deberes fundamentales, lógicamente y al igual que los derechos, únicamente se pueden suspender cuando el fiel se encuentra en una situación de anormalidad constitucional, esto es, en una circunstancia de exclusión, más o menos intensa, de la vida social y jurídica de la Iglesia; por lo tanto, cuando el fiel se halla en una situación de ruptura o debilitamiento de los vínculos

de comunión eclesiástica. A tenor del c. 87 del CIC 17 y de un extenso sector de la doctrina anterior y posterior a dicho cuerpo legal, no habría suspensión de los deberes en los casos mencionados. Después del II Concilio Vaticano, algunos autores, fundados en la enseñanza conciliar y en su reconocimiento de una autonomía a las Iglesias y comunidades eclesiales separadas, entendieron que es insostenible la tesis anterior. En efecto, además de las razones teológicas de fondo que abonan la suspensión de los derechos en el caso de los hermanos separados, la técnica jurídica llega a la misma conclusión en éste y en los demás casos.

Primeramente, por el fundamento y por el sentido de los deberes fundamentales. Estos deberes son expresión de la participación del fiel en los bienes y fines de la Iglesia; esto es válido incluso para el deber de obediencia, pues esta obediencia versa en general sobre actividades de la vida social y comunitaria de la Iglesia, de la cual está excluido, con diversa intensidad, quien se encuentra en las situaciones de ruptura o debilitamiento de la comunión eclesiástica. Por lo tanto, mal pueden considerarse no suspendidos unos deberes, cuyo posible cumplimiento carece del supuesto básico: participación en la vida de la comunidad eclesiástica.

Los autores que han sostenido que los deberes fundamentales no se suspenden hablan de que en tal caso el delincuente o quien no está en comunión plena con la Iglesia se encontraría en una situación *favorable*, pues esta suspensión vendría a constituir una especie de premio. Sinceramente no se ve muy bien dónde está el premio. No creemos –por poner unos ejemplos– que un desterrado o un exiliado de su patria se encuentren en situación favorable porque, al mismo tiempo que los derechos, se les suspendan sus deberes constitucionales; o que un padre obtenga un premio porque, con la patria potestad, se le suspenda el deber de educar a los hijos. Tales «premios» no son más que, en algunos casos, una satisfacción psicológica y subjetiva. Si la Iglesia considera pobre a la mujer con abundantes bienes económicos obtenidos como precio de relaciones ilícitas (SRR, sent. 28-II-1949 c. Brennan), entre otras cosas en orden al beneficio procesal de pobreza, ¿es lógico que la doctrina califique de premio la hipotética satisfacción psicológica del que se encuentra privado de la comunión eclesiástica? Añaden estos autores que no sólo es satisfacción psicológica, sino ausencia de delito o de pecado cada vez que dejan de cumplir uno de los deberes suspendidos. Aparte de que por la privación de la comunión eclesiástica muchos de estos deberes son incumplibles, la suspensión de los deberes es en sí misma consecuencia de una situación que en el Derecho tiene el carácter de pena, por lo cual esta argumentación tendría todos los visos de un reprochable refinamiento penal (*non bis in idem*), si no fuese porque obedece a dos ideas que consi-

deramos superadas. Una de ellas es la visión negativa de los deberes, como si fuesen cargas con carácter de males menores, cuyo aligeramiento constituiría un privilegio; visión, por lo demás, que respecto de los deberes fundamentales –dimanantes de la condición ontológico-sacramental del fiel y expresiones de la voluntad fundacional de Cristo–, no es propia de una conciencia cristiana rectamente formada, pues los deberes fundamentales son participación en la Iglesia y en su misión. La otra idea es la concepción estamental, de exacerbado sentido de la sumisión jerárquica –muy vivo en los canonistas del s. XIX, en quienes se inspiró el c. 87 CIC 17–, según la cual la desigualdad se vierte en una radical situación constitucional de inferioridad y sumisión, por lo que los deberes sólo pueden ser suspendidos por una concesión de la autoridad eclesiástica. A ello debemos responder dos cosas: primero, que la concepción estamental no es ya aceptable; en segundo lugar, que los deberes fundamentales –también el deber de obediencia– por ser expresiones de la voluntad de Cristo (Derecho divino) no dependen de la jerarquía, sino que sus vicisitudes se regulan por los principios inherentes a su primaria configuración.

Otra cosa, muy diferente, es que pueda hablarse de un deber del cristiano privado de comunión eclesiástica a reintegrarse a ella. Sin entrar en la cuestión de si tal deber puede considerarse jurídico, lo que no cabe duda es que este deber, ni es confundible con los deberes fundamentales de los que hablamos aquí, ni es óbice a la suspensión de estos últimos.

En segundo lugar, porque los deberes fundamentales son explicitaciones (contenido) de la condición fundamental del fiel, de la que supone una anormalidad la ruptura de los vínculos de comunión. Esta anormalidad afecta unitariamente a su contenido en la medida e intensidad de la lesión a dicha condición constitucional, pues en cuanto lesiona la posibilidad de participación del fiel en la vida de la Iglesia, afecta a todo lo que es explicitación jurídica de esa participación, sean derechos o deberes.

El CIC 83 ha recogido esta tesis de la suspensión de los deberes y a tenor de los cc. 11 y 96, la ruptura de la comunión eclesiástica suspende los derechos y los deberes.

No todas las situaciones de anormalidad constitucional implican la suspensión de los deberes en idéntico grado. Del mismo modo que en el caso de los derechos, hay variantes que dependen del grado y de la naturaleza de las distintas situaciones anormales respecto de la comunión eclesiástica.

h) *Formalización*. La formalización de los deberes fundamentales presenta, en general, las mismas características que la de los derechos, por lo cual nos remitimos a lo dicho en relación a éstos. Con todo hay algunas diferencias; así,

por ejemplo, no plantean tanto el tema de las garantías, como el de su circunscripción a límites razonables.

¿Qué hay que entender por límites razonables? Aparte de lo que se dijo al tratar de los límites de estos deberes, entendemos por limitación razonable aquella que se deriva del carácter universal de estos deberes y del principio básico en el que se asientan. Por razón de su universalidad, la formalización de los deberes fundamentales debe hacerse de tal modo que sean verdaderos cauces de participación del pueblo cristiano y de la edificación del Pueblo de Dios; por lo tanto, según aquel nivel que, en razón de las circunstancias, mentalidad, posibilidad y aceptación vital de las exigencias cristianas, sea coherente con la situación general de la comunidad cristiana. O dicho de otra manera, los deberes fundamentales deben formalizarse atendiendo a la situación común de la mayoría de los católicos y no, por supuesto, según la situación de grupos más o menos selectos.

Este límite está también en relación con el principio básico en el que se asientan los citados deberes: la radical situación de libertad cristiana como condición del fiel. La libertad es responsabilidad y por ello es, no sólo compatible con la existencia de deberes, sino que éstos dimanen de la libertad (donde no hay libertad no hay deber, sino necesidad) como exigencias de coherencia del propio ser cristiano. Pero la responsabilidad pide, como despliegue normal (otra cosa son los casos excepcionales), que la libertad sea al mismo tiempo respuesta personal; y esto es tanto más cierto en la Iglesia, por cuanto en ese punto del cumplimiento de los deberes puede darse una instancia carismática y se da un enlace con la invitación al maximalismo —que no es deber jurídico— contenida en el mensaje evangélico. De ahí que la formalización no deba sobrepasar el nivel mínimo razonable al que antes hemos aludido. Y esto no en razón de una visión minimalista, sino porque, por un lado, el mensaje evangélico es precisamente maximalista y, por otro, ese maximalismo es responsabilidad asentada en una condición jurídica de libertad.

§ 3. SITUACIONES JURÍDICAS DERIVADAS DE LA «CONDITIO COMMUNIONIS»

SUMARIO: 1. Nociones generales. 2. Situaciones jurídicas respecto de la palabra de Dios. 3. Situaciones jurídicas en orden a los sacramentos. 4. Derecho a participar en las acciones litúrgicas. 5. El derecho al propio rito.

1. NOCIONES GENERALES. a) Las situaciones jurídicas que se enumeran en este apartado son aquellas que se derivan de la comunión en la fe y en los sacramentos; se refieren sobre todo a los sacramentos y a la palabra de Dios.

Sin embargo, si partimos de ciertas ideas eclesiológicas muy arraigadas puede parecer extraño que se incluyan estas situaciones jurídicas entre las derivadas de la *conditio communionis*, en el sentido que damos a este término. En efecto, es frecuente entre ciertos teólogos –casi diríamos que es una afirmación que consideran necesaria para salvar la ortodoxia respecto al principio jerárquico– poner de relieve que la nota constitucional de sociedad desigual atribuida a la Iglesia se vierte en una posición de desigualdad precisamente en este punto, es decir, respecto de los medios salvíficos. Según los teólogos aludidos, la raíz de la distinción jerárquica reside en que los medios salvíficos habrían sido confiados a la jerarquía, con la misión y el deber de transmitirlos a los fieles, que tendrían, desde luego, el derecho a recibirlos. De acuerdo con esto, respecto de los medios salvíficos –sacramentos y palabra de Dios– no habría una posesión común ni una comunidad de bienes; por lo tanto los derechos y deberes respectivos no pertenecerían a la *conditio communionis*, sino a la *conditio subiectionis*, o sea a la condición de fieles relacionados con la jerarquía.

Nos parece que en esta hipotética objeción late una confusión producida por el lenguaje jurídico que emplean metafóricamente dichos teólogos; lenguaje jurídico que, usado en un contexto teológico que no le es propio, más confunde que aclara. Quizás un ejemplo contribuya a deshacer la confusión: una fundación o una corporación institucional tienen unos órganos de administración de bienes, pero, por definición, esos órganos no son los propietarios de los bienes; los bienes pertenecen a la fundación o a la corporación institucionalmente considerada. De modo análogo los medios salvíficos son posesión del Pueblo de Dios institucionalmente contemplado; lo que ocurre es que los fieles singularmente considerados están en una relación con esos bienes que es distinta a la relación en la que se encuentra la jerarquía. La palabra de Dios no ha sido predicada por Cristo ni proclamada en la historia sólo para la jerarquía. Ha sido predicada y proclamada por Cristo a todo hombre. El cristiano es precisamente el hombre que, habiendo oído la Palabra, la ha hecho vida propia; siendo esto así ¿cómo no va a poder decirse que la palabra de Dios es posesión de todo el Pueblo de Dios? También la Escritura inspirada por Dios mismo ha sido entregada a los fieles, para su fe y para su vida. La palabra de Dios pertenece institucionalmente a la Iglesia y es posesión común de todos los fieles. Lo mismo puede decirse de los sacramentos. Sin contar con el matrimonio (en cuya celebración la jerarquía se limita –y no siempre– a dar una bendición que nada añade a la sacramentalidad) ni con el orden sagrado (en el que la jerarquía lo es prácticamente todo), ¿puede decirse, por ejemplo, que la rememoración sacramental de la Pasión del Señor ha sido confiada exclusivamente a la jerarquía, de tal suerte que es sólo una

celebración de la jerarquía a la que los simples fieles asisten como espectadores de esa acción jerárquica? El Cuerpo del Señor ha sido dado a todos los fieles, es posesión común de todos.

Otra cosa muy diferente es que, con respecto a la Palabra y a los sacramentos, haya un conjunto de funciones diferentes entre sí y que algunas de estas funciones –actuación *in Persona Christi*, proclamación oficial de la Palabra, juicio de autenticidad, etc.– no sean propias de todo fiel (por lo cual no las estudiamos en este apartado) ni pertenezcan al plano de igualdad, sino que para ser capaz, o por lo menos para estar legitimado para ejercerlas –según los casos en cuya explicación no entramos ahora–, el fiel deba haber recibido necesariamente la ordenación sacramental o la misión canónica. Es claro, pues, que la desigualdad funcional tiene vigencia en estas materias, pero no en la línea de la comunión o coposesión de dichos bienes, sino en el de la distinción de funciones.

b) Según el c. 215 los fieles tienen derecho a recibir de los Pastores sagrados la ayuda de los bienes espirituales, principalmente la palabra de Dios y los sacramentos. Esta prescripción debe interpretarse de acuerdo con el n. 37 de la const. *Lumen Gentium*, que enseña que todos los fieles tienen el derecho de recibir *abundantemente* los auxilios de la palabra de Dios y de los sacramentos. Por lo tanto, no sería correcta una interpretación minimalista del c. 213, similar a la que hicieron los canonistas del c. 682 CIC 17. El adverbio *abundanter* es clave.

El fiel tiene estos derechos ante quienes por la ordenación sagrada y la misión canónica están destinados a predicar la palabra de Dios y administrar los sacramentos. Ahora bien, como dicha destinación admite diversos grados de concreción y de organización, en relación al c. 213 debe distinguirse entre el derecho en sentido estricto, el interés jurídicamente protegido y el principio informador de la organización eclesial.

El fiel tiene derecho en sentido estricto ante aquellas personas, instituciones u oficios con las que le une un vínculo jurídico que contiene ese derecho y la correlativa obligación de justicia, v.gr. el párroco o el obispo diocesano. También se genera el derecho por la *situación*, esto es, cuando, dada una situación, el derecho de los fieles sólo puede satisfacerse por un ministro sagrado determinado, pues es una forma de concretarse el deber del ministro que nace de la destinación recibida del sacramento del orden.

c) El c. 213 contiene también un principio informador de la organización eclesial, en el sentido de que ésta debe estructurarse y actuar de manera que satisfaga, dentro de lo máximo posible, el interés del fiel en orden a la Palabra y a los sacramentos. Este interés del fiel es un interés jurídicamente protegido y, por lo tanto, conlleva la intervención del fiel mediante la oportuna petición (LG,

37) y su habilitación para intervenir en aquellas causas y procedimientos –judiciales o administrativos– en los cuales los derechos indicados estén en juego.

El principio informador y el interés jurídicamente protegido tienen un importante papel en el caso de los fieles que por su modo de ser, su modo de vida –canónico o civil– y por su espiritualidad requieren una atención pastoral peculiar. La jerarquía está obligada a dotar a estos fieles de las estructuras pastorales adecuadas.

2. SITUACIONES JURÍDICAS RESPECTO DE LA PALABRA DE DIOS. De acuerdo con los cc. 213, 217 y 229 § 1, los fieles tienen derecho a recibir la palabra de Dios y la educación en la fe. Tres objetos comprende este derecho: la instrucción catequética o fundamental, la predicación y la explicación más profunda del mensaje evangélico. Este derecho se plasma en el deber de la jerarquía de poner los medios necesarios para satisfacerlo y en el derecho del fiel de usar de tales medios. Un aspecto de este derecho es el de que los contenidos de la exposición y predicación sean ortodoxos, de modo que los fieles podrán utilizar los cauces pertinentes para hacer valer su derecho a la recta doctrina respecto a aquellos ministros de la palabra que no la enseñen correctamente.

Otro aspecto de este derecho es el derecho de los padres a la educación de sus hijos en la fe (c. 793, § 1), educación que pueden exigir de la jerarquía y también de las instituciones docentes. Y siempre tienen derecho –que es un deber– de educar ellos a sus hijos, por sí o por actividades privadas de enseñanza catequética.

Contenido en el derecho de recibir la formación adecuada está el de realizar estudios eclesiásticos superiores y obtener los grados académicos correspondientes, cumplidos los requisitos necesarios. La instrucción superior en ciencias eclesiásticas no es patrimonio exclusivo de los clérigos, pues pertenece a cualquier fiel, como, por lo demás, lo indica el c. 229 § 2, al declarar que los laicos son titulares del derecho a realizar estudios superiores de ciencias eclesiásticas.

¿Puede hablarse de un deber fundamental a recibir la formación cristiana? Indudablemente existe como deber genérico, el cual se puede concretar en relación a diversos actos; así, por ejemplo, para recibir la eucaristía (c. 913, § 1), para ser admitido a las órdenes sagradas, etc. Este deber de formación en determinados grados puede también concretarse mediante la asunción voluntaria de formas de vida o de apostolado que exijan tal tipo de formación.

3. SITUACIONES JURÍDICAS EN ORDEN A LOS SACRAMENTOS. La situación jurídica del fiel en orden a los sacramentos no es la misma en relación a todos ellos. Con

frecuencia los autores hablan de un derecho a los sacramentos, pero se trata de una generalización a efectos de evitar repeticiones y circunloquios. En nuestro caso es preciso prescindir en este apartado de tres sacramentos: el matrimonio, el orden y el bautismo. Los derechos que recaen sobre el matrimonio y el orden no son distintos de los respectivos derechos a formar una familia y a asumir la condición de clérigo, por lo cual pertenecen menos a la *conditio communionis*, que a la *conditio libertatis*. En cuanto al bautismo, el derecho a recibirlo no es un derecho de los fieles como es obvio.

1.º *Eucaristía*. Los fieles tienen el derecho fundamental a la celebración del Sacrificio eucarístico y a la recepción de la comunión, tanto dentro como fuera de la misa. Asimismo existe el deber fundamental genérico de asistir al Sacrificio y recibir la comunión. Este deber se concreta, por vía de ley ordinaria, en el precepto dominical y en el precepto pascual.

Como sea que la eucaristía es vínculo místico —realización y signo— que hace plena la unión y la unidad del Pueblo de Dios, es obvio que todo fiel tiene el derecho fundamental a participar en ella. Y como está dentro de la condición de fiel realizar y significar su unión al Pueblo de Dios y rememorar la Pascua, hay también un deber genérico en relación con la eucaristía.

El derecho a recibir la comunión no es identificable con el de asistir a la celebración sacrificial eucarística. Desde los tiempos primitivos, si bien se ha considerado que la acción sacrificial se completa con la comunión de los fieles, también se ha considerado normal la recepción de la comunión fuera del sacrificio.

El ejercicio de estos derechos está regulado en los cc. 897-958.

2.º *Penitencia*. Como en el caso anterior, el fiel tiene el derecho a recibir el sacramento y un deber genérico fundamental en orden a él. Este deber se concreta por vía de ley ordinaria en el precepto de la confesión anual (c. 989).

La condición de fiel implica la exigencia de vivir conforme a la doctrina de Cristo y puesto que el bautismo lleva consigo una conformación ontológica con Él, esta exigencia es una exigencia del propio ser del cristiano. Cuando el cristiano incumple gravemente este deber, lesiona una de las dimensiones más básicas de su condición de discípulo de Cristo y de miembro del Pueblo de Dios, a la vez que ataca en cierto sentido una de las notas esenciales —la santidad— de la Iglesia. Se produce en tal caso una cierta ruptura con la Iglesia, que ésta ratifica separándolo de la eucaristía y de otros sacramentos. Por la penitencia, el cristiano en tales condiciones se reconcilia con la Iglesia —además de obtener el perdón divino producido por este sacramento—, mediante el perdón de su ofensa a la Iglesia, y la reintegración plena a la comunión eclesial (LG, 11). ¿Puede

hablarse aquí de un derecho a recibir la penitencia? Por una parte, el fiel tiene pleno y estricto derecho a unirse a la Iglesia pues ésta es la voluntad de Cristo y el cristiano es, por el bautismo, miembro de la Iglesia; por lo tanto, una vez arrepentido y en la medida en que tiene derecho a la eucaristía y a los restantes sacramentos, parece que tiene derecho a reincorporarse plenamente a la comunión eclesiástica. Por otra parte, la Iglesia —a través de la jerarquía y sólo a través de ella— ejercita en este sacramento, no la justicia, sino la misericordia, por lo cual, si el perdón no está en la línea de la justicia sino de la misericordia, parece que tal derecho no existe. La dificultad es seria, aunque sea incomprensible si no se capta la verdadera gravedad que presenta el pecado ante la conciencia cristiana. La solución radica, a nuestro entender, en dos puntos. Primeramente en la índole histórica del Pueblo de Dios, en el que la santidad individual es un anhelo y una situación, real pero no consumada, es decir, ni plena ni estable. Si el cristiano es santo, también es pecador, en el que no se ha descartado la capacidad de pecado. Por eso, el pecador, si bien lesiona la plenitud de la comunión eclesiástica, no la rompe de manera que deje de ser miembro pleno de la Iglesia, compuesta también de pecadores. Y pues es fiel llamado a la santidad (c. 210) no parece que la Iglesia pueda negarle el derecho a estar en comunión con ella en toda su plenitud. En segundo lugar, la Iglesia ejercita la misericordia, pero la misericordia de Dios que, en cuanto plasmada y subjetivada en el fiel por la vocación a la santidad inherente al bautismo, es justicia ante la Iglesia.

Requisito necesario de este derecho del fiel —como es obvio— es la disposición de arrepentimiento en cuanto manifestada exteriormente (hablamos del ejercicio de un derecho, no entramos en el plano moral); la manifestación, en cuanto que es signo de la realidad interior, no es válida por sí misma si no es reflejo de la disposición interior (por lo tanto, sin verdadero arrepentimiento no hay válida absolución). De ahí la insuficiencia de la acción del ministro, si no va acompañada de una actitud personal del fiel, que ha de presentarse como penitente. Por lo demás, dado el carácter social de este sacramento, la manifestación penitencial puede ser formalizada por la autoridad competente, de manera que sólo sean válidas las formas por ella admitidas.

La condición de fiel exige que éste viva como verdadero discípulo de Cristo y la corresponsabilidad y la solidaridad cristianas piden que el fiel viva en santidad. En este sentido, puede afirmarse que el fiel tiene el deber genérico de recibir este sacramento siempre que sea necesario y que este deber puede ser determinado por el Derecho (actualmente este deber se ha concretado por ley ordinaria en el deber de confesarse una vez al año).

Para las condiciones de uso de este derecho, véanse los cc. 959-991.

3.º *Confirmación y unción de los enfermos*. En orden a estos sacramentos puede señalarse el derecho de los fieles a recibirlos, sin que parezca que pueda hablarse de un deber jurídico. Véanse los cc. 879-896 y 998-1007.

4. DERECHO A PARTICIPAR EN LAS ACCIONES LITÚRGICAS. Según el n. 14 de la const. *Sacrosanctum Concilium*, los fieles tienen el derecho de participar en la vida litúrgica de la Iglesia. Así, pues, además de los derechos sobre los sacramentos ya estudiados, el fiel tiene asimismo derecho a participar en las acciones litúrgicas no sacramentales.

El citado pasaje conciliar dice también que el fiel tiene el deber de participar en la vida litúrgica. ¿Qué extensión tiene este deber respecto de la liturgia no sacramental? En general, se puede decir que no existe deber jurídico más allá de lo que pida la justicia legal, esto es, de lo que marcan las leyes; éstas actualmente guardan silencio en tal materia.

5. EL DERECHO AL PROPIO RITO. De acuerdo con el c. 214, «los fieles tienen derecho a tributar culto a Dios según las normas del propio rito aprobado por la Iglesia». Este derecho tiene su fundamento en el principio de variedad, pero también en una opción histórica constitucional: la diversidad de ritos. Esta diversidad de ritos es institucional y se refiere a la organización pública de la Iglesia, que de suyo no es materia de derechos fundamentales. Pero supuesta la diversidad ritual como opción constitucional, no cabe duda de que se genera en el fiel el derecho fundamental al propio rito; este derecho es una forma peculiar de manifestarse la prevalencia del derecho constitucional.

Esta libertad opera dentro de los límites puestos por el CIC para la pertenencia a un rito; vide cc. 111 y 112.

El derecho al propio rito, además de ser una inmunidad de coacción, obliga —como principio informador— a constituir estructuras de los distintos ritos, allí donde haya suficiente número de personas de ese rito y lo postule el bien de los fieles.

El c. 214 trata a la vez del derecho al propio rito y del derecho a la propia espiritualidad. Aunque son dos derechos distintos, que no deben confundirse, a veces tienen una cierta relación, pues los ritos suelen sobrepasar la simple diferenciación litúrgica, para ser expresión de formas de espiritualidad vividas en las estructuras ordinarias de la Iglesia.

No debe esto extrañar, pues el cauce para vivir la propia espiritualidad no es necesariamente el ejercicio del derecho de asociación. Por el contrario, existen muchos casos en los que la propia espiritualidad excluye la asociación. Tal

ocurre con tantos fieles cuya espiritualidad no les lleva a asociarse. La atención de estos fieles, sean pocos o muchos, tengan o no una espiritualidad similar o igual, compete a las estructuras pastorales ordinarias –comunes o peculiares–, creando las que sean necesarias.

§ 4. SITUACIONES JURÍDICAS CONTENIDAS EN LA «CONDITIO LIBERTATIS»

SUMARIO: 1. Nociones generales. 2. Derecho al apostolado personal. 3. Derecho a la propia forma de vida espiritual (a la propia espiritualidad). 4. El derecho de reunión. 5. El derecho de asociación. 6. Derecho a la elección de la personal condición de vida. 7. La libertad en materia temporal.

1. NOCIONES GENERALES. Estudiamos en este apartado, como derivaciones de la *conditio libertatis*, aquel conjunto de situaciones jurídicas caracterizadas por ser esferas de actividad libre del fiel; es decir, esferas de actividad tendentes a obtener fines y misiones cristianas dejadas a la plena responsabilidad del fiel.

Mientras las condiciones primarias de comunión y de sujeción representan esferas de actividades conjuntas de la jerarquía y de los fieles (actividades que son propias del entero Pueblo de Dios) o esferas de relaciones de los fieles con las actividades jerárquicas, la *conditio libertatis* representa aquel ámbito de actividad que corresponde desarrollar bajo su propia responsabilidad a los fieles, sin que la jerarquía tenga más intervención que la periférica; esto es, la jerarquía da juicios magisteriales (principios morales, juicios de conformidad evangélica) y presta los auxilios espirituales necesarios, pero no tiene función de jurisdicción y de gobierno más que en la medida en que tales actividades originan relaciones intersubjetivas, en cuyo caso compete a la jerarquía garantizar la justicia y el orden.

En este sentido, cuando hablamos de *esferas de libertad* tomamos esta expresión –en el caso particular que nos ocupa– como sinónimo de esferas de inmunidad. Estas esferas de inmunidad significan –repetimos– que, desde un punto de vista básico y fundamental, estamos en presencia de misiones o actividades cuya responsabilidad ha sido asignada a los fieles; y significan también que el orden jurídico positivo debe configurarlas como esferas de libertad.

En la *conditio libertatis* el principio de igualdad no sólo indica que esta condición es común a todos los fieles, sino también que el fiel no realiza las actividades propias de dicha condición bajo la dirección inmediata o liderato de la jerarquía, aunque por supuesto lo haga manteniendo los vínculos de comunión con ella. La dirección o liderato, cuando se dan, corresponde a los fieles en cuanto tales.

La caracterización constitucional de estas esferas es la de *libertades fundamentales* o constitucionales, que se traducen como es lógico en derechos; son, pues, distintas en su configuración básica de otros derechos fundamentales. Y, sobre todo, son distintas de aquellas libertades que conceden las leyes ordinarias, que pueden ser derogadas o cambiadas; las libertades constitucionales, ni son concesiones de la jerarquía, ni son derogables, pues dimanar de la propia voluntad fundacional de Cristo y se caracterizan por ser esferas de ausencia de poder

Una consecuencia de la configuración de la *conditio libertatis* como esfera de libertad constitucional es la inexistencia del correlativo deber de los fieles de poner por obra las actividades sobre las que versa. Por supuesto no hablamos aquí de deberes morales; los propios textos conciliares que se refieren a esas actividades como objeto de derechos hablan a la vez de que constituyen deberes primarios del cristiano. Sencillamente queremos decir que no se traducen en deberes jurídicamente exigibles. En cambio, sí es menester afirmar que se trata de deberes morales para cuyo cumplimiento el Derecho otorga las citadas libertades. La *conditio libertatis* abarca los derechos que a continuación se estudian.

2. DERECHO AL APOSTOLADO PERSONAL. La dilatación del Reino de Dios es misión de todo el Pueblo de Dios, de la que participan todos los fieles, los cuales han sido destinados y llamados al apostolado en virtud del bautismo y de la confirmación (LG, 33; AA, 3). Se trata, pues, de una misión apostólica no recibida de la jerarquía. Este apostolado es variadísimo; desde el testimonio personal que nace connaturalmente de vivir conforme al evangelio, hasta la educación cristiana que es deber de los padres. Esta esfera de libertad se traduce en un derecho (AA, 3) calificable de fundamental, pues deriva inmediata y directamente de la condición ontológico-sacramental del fiel. Así, pues, para usar de este derecho —para hacer apostolado personal— el fiel no necesita de ningún mandato ni de ninguna autorización jerárquica.

Este derecho se encuentra declarado en el c. 211, al decir que todos los fieles tienen el deber y el derecho de trabajar para que el mensaje divino de salvación alcance más y más a los hombres de todo tiempo y del orbe entero. También lo declara el c. 225, § 1, afirmando que puesto que, en virtud del bautismo y de la confirmación, los laicos, como todos los demás fieles, están destinados por Dios al apostolado, tienen la obligación general, y gozan del derecho, tanto personal como asociadamente, de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos los hombres en todo el mundo.

El deber de apostolado es un deber moral, no jurídico, salvo el deber de los padres cristianos y de los padrinos de educar a sus hijos y ahijados en la fe.

Para algún autor, el deber al apostolado sería también jurídico en una serie de casos expresamente enunciados por el CIC. Así por ejemplo, el deber de proclamar la Palabra propio del Papa y el Colegio episcopal (c. 756, § 1), de cada uno de los obispos (c. 756, § 1), de los presbíteros y de los diáconos (c. 757). Se trata de una confusión, pues este apostolado jerárquico, cuyo deber es indudablemente jurídico, no es el apostolado de los fieles del que estamos hablando. La noción de fiel, como ya se dijo, se limita a la de miembro del Pueblo de Dios según el plano de igualdad; de él quedan fuera los ministerios jerárquicos.

Es, en cambio, jurídico el deber de los padres (cc. 226, § 2; 774, § 2 y 793) y padrinos (cc. 774, § 2; 793 y 872) de educar a los hijos y ahijados en la fe católica. En cuanto al c. 758, no configura un deber de apostolado, sino que habla de la conveniencia de que los fieles de vida consagrada sean tomados por el obispo como ayuda para anunciar el evangelio.

De acuerdo con lo señalado en el decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 24, la función de la jerarquía respecto del apostolado de los laicos es apoyarlo, prestar los subsidios espirituales, ordenar el desarrollo del apostolado al bien común de la Iglesia y vigilar para que se cumplan la doctrina y el orden.

3. DERECHO A LA PROPIA FORMA DE VIDA ESPIRITUAL (A LA PROPIA ESPIRITUALIDAD). El c. 214, después de enunciar el derecho al propio rito, proclama el derecho a la propia espiritualidad: «los fieles tienen derecho... a practicar su propia forma de vida espiritual, siempre que sea conforme, con la doctrina de la Iglesia».

Supuesto el deber moral que, según el c. 210, tienen todos los fieles de llevar una vida santa conforme a su propia condición, resulta evidente que existe el derecho a la propia espiritualidad. El deber enunciado en el c. 210 no es un deber jurídico más allá de lo que pide la justicia legal (cumplir las leyes de la Iglesia) en lo que se refiere a la participación en los sacramentos y demás medios salvíficos; pero es ciertamente un deber moral, que dimana de la vocación universal a la santidad.

Por el bautismo, todos los fieles están llamados a llevar una vida santa; ahora bien, aquí entra el principio constitucional de la variedad, pues en la santidad de vida interviene la acción del Espíritu Santo, que otorga variedad de gracias y conduce a las almas por diversos caminos. En consecuencia hay en la Iglesia una multiplicidad de formas de espiritualidad —de vida espiritual— cuyo seguimiento corresponde a la libertad del fiel.

Las distintas formas de vida espiritual están sometidas al juicio de conformidad evangélica de la jerarquía; por eso el c. 214 habla de conformidad con la doctrina de la Iglesia. Sobre este juicio jerárquico no existe un derecho propiamente dicho, pero sí un interés jurídicamente protegido, por lo que entra dentro del derecho de petición y comporta el derecho de ser oído.

El derecho a la propia espiritualidad actúa como principio informador de la acción pastoral; ésta debe desarrollarse de modo que se respete, proteja y fomente la peculiar forma de vida espiritual del fiel.

4. EL DERECHO DE REUNIÓN. El c. 215 proclama los derechos de asociación y de reunión. Ambos derechos tienen un fundamento común, pero no deben confundirse. La reunión consiste en la congregación de dos o más personas en un mismo lugar para un acto determinado, sin que entre los asistentes se genere ningún vínculo. El derecho de reunión consiste en el derecho que tienen los cristianos de congregarse eventualmente para un fin de caridad, formación y apostolado o para tratar asuntos propios de la Iglesia. Las reuniones más habituales son de formación: círculos, charlas, conferencias, etc.; pero también se dan otros tipos, como congresos, asambleas, etc.

El rasgo característico de la reunión a la que se refiere este derecho es la ausencia de estructura jerárquica. No son, pues, reuniones de este tipo, las litúrgicas, los Concilios y Sínodos, etc.

El fundamento del derecho de reunión es el carácter social de la condición de cristiano y pone por obra la *communio fidelium*.

5. EL DERECHO DE ASOCIACIÓN. a) *Noción, extensión y fundamento*. Este derecho, reconocido secularmente por los canonistas, fue calificado de derecho natural del fiel por diversos autores del s. XIX y por la Congregación del Concilio (causa *Corrienten.*, 13.XI.1920). Sobre todo a partir del Código de 1917 sufrió un oscurecimiento en amplios sectores doctrinales y ha vuelto a ser proclamado como derecho fundamental por el II Concilio Vaticano (AA, 19). Según el Concilio, el derecho de asociación abarca los siguientes aspectos: el derecho a fundar asociaciones, la autonomía interna de ellas (dirección de sus actividades, confección de los propios estatutos, etc...) y el derecho de los fieles a inscribirse en las asociaciones ya fundadas (con el giro latino utilizado «nomen dare», no quiere decir AA, 19, «denominar a las asociaciones» sino inscribirse en ellas). Parecidos términos usa el c. 215.

Este derecho se funda, según el n. 18 del decr. *Apostolicam actuositatem*, en la naturaleza social del hombre y en el carácter también social del Pueblo de

Dios, por lo que corresponde a las exigencias humanas y cristianas de los fieles. Es, pues, un derecho fundamental.

b) *Finalidad*. Nacidas en el seno de la *communio fidelium*, las asociaciones son uniones de fieles para alcanzar aquellos fines que son propios de la condición de fiel y de su índole social: fines de caridad, piedad y apostolado.

De entre estos fines destaca el de vivir en forma comunitaria una vida de plena entrega, basada en el celibato. Se trata de las distintas formas de vida consagrada con vínculos comunitarios. Por su especial relación con la vida y santidad de la Iglesia, este tipo de asociaciones tiene un régimen peculiar.

c) *Carácter específico de las asociaciones*. El derecho fundamental de asociación se caracteriza por ser propio de la *communio fidelium*. Por lo tanto, su carácter específico consiste en ser fruto de la iniciativa de los fieles, los cuales tienen, por lo que a ellos respecta, *poder constituyente*. Las asociaciones se constituyen y crean por los propios fieles en virtud de su derecho fundamental. Así, pues, los vínculos asociativos —sean *ad libitum*, sean de por vida y reforzados por juramentos y votos— nacen y tienen su fuerza de la voluntad de los consociados. La jerarquía puede realizar una serie de actos con respecto a las asociaciones: alabanza, aprobación, erección en persona moral, darles mandato, etc.; pero estos actos ni constituyen ni crean las asociaciones, ni sustituyen la acción constituyente de los fieles o la vinculadora de la inscripción o entrada.

Asimismo, el poder de gobernar las asociaciones dimana de los propios fieles, de los cuales —mediante el acto fundacional y los estatutos— reciben esa potestad los órganos de gobierno. Esta es la llamada *potestad dominativa*, que es esencialmente distinta de la *potestas clavium* que los jerarcas eclesiásticos reciben de Cristo.

Las asociaciones se distinguen esencialmente de las corporaciones de derecho constitucional (v. gr. diócesis) o de la organización eclesiástica, las cuales sólo pueden ser constituidas por la *potestas clavium*, sin que quienes las componen (clero fieles, etc.) tengan ningún poder constituyente. Asimismo los poderes que existen en dichas corporaciones son formas y participaciones de la potestad de las llaves o jurisdicción, recibida de Cristo o de la jerarquía por diversas técnicas organizativas. No debe producir confusión el hecho de que la formación de una estructura constitucional u organizativa pueda obedecer a veces a la iniciativa de los fieles. Respecto de estas estructuras cabe dicha iniciativa, pero ésta se resuelve únicamente en el derecho de petición. Así, v. gr., la creación de una diócesis, una prelatura (territorial o personal) o una parroquia (territorial o personal) pueden obedecer a la iniciativa de un grupo de fieles e incluso a carismas personales. Pero todo se resuelve en el derecho de petición

y en el interés jurídicamente protegido: las estructuras constitucionales u organizativas así creadas deben su existencia exclusivamente al acto jerárquico de erección y los poderes en ellas existentes se reciben de Cristo (es el caso del obispo diocesano) o de la jerarquía.

No tiene fundamento distinguir entre ordenamiento constitucional (o Derecho constitucional) y ordenamiento asociativo (o Derecho de las asociaciones), distinguiendo así entre Iglesia particular y asociaciones: todo ente corporativo que no fuese Iglesia particular, sería asociación. En primer lugar, se trata de una división incorrecta: más allá del Derecho constitucional está todo el ordenamiento jurídico que no es constitucional: la Organización eclesiástica, el Derecho administrativo, el Derecho penal, el Derecho procesal, el Derecho matrimonial y el Derecho de la Persona, dentro del cual se incluye el Derecho asociativo. Una corporación no constitucional puede ser de Organización eclesiástica o Derecho administrativo (son múltiples las corporaciones de este tipo) sin ser asociación.

En segundo lugar, el distintivo esencial entre una asociación y un ente de la organización eclesiástica reside en el poder constituyente y en el origen y naturaleza de la potestad de gobierno, como hemos visto. En un caso, el poder constituyente y el de gobierno procede de los fieles (fenómenos asociativos), y en el otro, procede de Cristo y de la jerarquía.

d) *Fenómenos mixtos*. Se dan en la Iglesia fenómenos esencialmente asociativos, que asumen determinadas funciones propias de la clerecía. Un caso de entre ellos es el de los monjes, en los que la vida litúrgica y sacramental queda unida y asumida en la vida monacal. Otro caso diferente es el de las órdenes o congregaciones religiosas, sociedades de vida apostólica, etc., formadas por clérigos con actividad propia de la clerecía. Aunque en ellas son distinguibles lo asociativo y lo propio de la clerecía, con distinción de órganos de gobierno —superiores internos para lo asociativo, el obispo para la actividad propia de la clerecía—, e históricamente así ocurrió por siglos, en la práctica se unen mediante la técnica de la exención: por ella los superiores internos reciben del Papa la potestad de jurisdicción necesaria para regular también lo propio de la clerecía. Son, pues, fenómenos asociativos con una línea de jurisdicción.

En este tipo de fenómenos asociativos se da la doble función de gobierno, la dominativa y la jurisdiccional; en su constitución intervienen la autonomía de los fieles (en lo que a la existencia misma del cuerpo social se refiere) y el acto jerárquico (en lo que atañe a la creación de la línea de jurisdicción); a su vez, la capacidad de autorregulación y autonomía permanece inmutada, pero no se extiende a dicha línea.

Tratar más ampliamente de las asociaciones excede del Derecho constitucional, pues es constitucional el derecho de asociación, no las asociaciones concretas, ni su régimen.

6. DERECHO A LA ELECCIÓN DE LA PERSONAL CONDICIÓN DE VIDA (c. 219). Nos referimos aquí en concreto a aquellas condiciones permanentes de vida que caracterizan estable y profundamente la existencia del fiel. Lo que en terminología del c. 219 se llaman estados de vida. En este sentido hablamos, por una parte, de la condición de clérigo, de laico y de fiel de vida consagrada (consagrado); por otra, del matrimonio y del celibato.

1.º) Asumir la condición de clérigo no representa sólo aceptar un ministerio, sino también una condición de vida. Al hablar de condición de vida no nos referimos ahora a las normas reguladoras de ciertos aspectos de la vida de los clérigos (tradicionalmente recogidos bajo el título *De vita et honestate clericorum*, según terminología de los decretalistas), que escapan al Derecho Constitucional y no siempre son aplicables a todos los clérigos (v. gr. el celibato en el caso de algunos diáconos, o de clérigos de diversos ritos, etc.). Nos referimos, en cambio, a la incidencia de los siguientes aspectos de la vida del clérigo, en cuanto configuran una condición peculiar: perpetuidad de su condición, prevalencia de su ministerio sobre otras posibles funciones o tareas y disponibilidad personal. Es decir, aquellos factores que conforman al clérigo como hombre cuya misión primordial, prevalente y perpetua dentro del contexto humano y eclesial es el de persona dedicada al ministerio sagrado, en virtud de la vocación recibida, que se traduce —cuando la ordenación es un sacramento— en una condición ontológico-sacramental. Esta condición personal sólo puede ser asumida por la aceptación libre del fiel, sin que la ordenación pueda imponerse social y jurídicamente (c. 1026). Hay, pues, la libertad de aceptar o no aceptar la condición de clérigo ante la llamada de la jerarquía, a quien corresponde el aspecto institucional de la vocación al ministerio eclesiástico.

Pero la asunción del ministerio clerical no es sólo una libertad; hay también un derecho a pedirlo y, en cierta medida, a recibirlo. En efecto, si la vocación a los ministerios jerárquicos es, en el plano social y jurídico, una llamada de la jerarquía, también presupone o comporta una vocación divina, una llamada de naturaleza carismática que recibe el propio fiel. Este impulso carismático no siempre se manifiesta del mismo modo. En ocasiones, se integra en la propia llamada de la jerarquía; en otras, se manifiesta en el fiel como presupuesto de la vocación jerárquica. En este último caso la iniciativa corresponde al fiel, que

queda amparado por el derecho a pedir la ordenación y a que sean puestos todos los medios para que sea aceptada su petición. Sólo en este sentido se habla de un derecho a ser recibido en los ministerios clericales. A más no se extiende su derecho —no hay un derecho a ser ordenado—, toda vez que corresponde a la jerarquía la decisión última sobre la organización y la regulación del ministerio sagrado.

El derecho a que nos estamos refiriendo no tiene sólo una vertiente ante la jerarquía. Otro aspecto no menos importante es el que se refiere a los restantes miembros de la comunidad cristiana. El fiel no puede ser coaccionado, ni impedido a recibir las órdenes sagradas, ni obstaculizado en cuanto supone seguir la vocación ministerial.

Otro derecho en relación con este tema es el que tienen los clérigos a permanecer en su condición, como consecuencia de la perpetuidad e irrevocabilidad de la vocación divina y de la vocación jerárquica. La vocación divina engendra el derecho a seguirla perpetuamente; la vocación jerárquica, al ser ofrecida y aceptada con los citados requisitos, refuerza en el ámbito jurídico el mencionado derecho.

2.º) Análogas consideraciones de fondo cabe hacer, aunque con facetas distintas, respecto a la vocación a la vida consagrada. Sin embargo, la condición de consagrado presenta un primer problema: ¿es esta condición de Derecho constitucional?, es decir, ¿la vida consagrada pertenece a la constitución de la Iglesia? En caso negativo ¿tiene sentido hablar de un derecho constitucional? Para lo que ahora nos interesa basta decir que, cualquiera que sea la respuesta al primero de los interrogantes planteados, existe el derecho fundamental a seguirla, supuesta la existencia de la vida consagrada como fenómeno de vida cristiana. En efecto, dos consideraciones llevan a esta conclusión: primeramente, un derecho fundamental no tiene por qué versar sobre una materia que en su concreción última sea de Derecho constitucional; ninguna asociación es de Derecho constitucional y, sin embargo, lo es el derecho a asociarse en cuanto expresión de la libertad cristiana y de la índole social del Pueblo de Dios. En segundo lugar, y como consecuencia de lo dicho, aunque ninguna forma concreta de vida consagrada es de Derecho constitucional y aunque no lo fuese la vida consagrada en sí misma considerada (no entramos ahora a dilucidar este problema), no cabe duda de que hay un derecho fundamental a seguirla, pues la vida consagrada es una expresión de la libertad cristiana y una forma de vivir concretas y específicas enseñanzas de Cristo.

¿Qué facetas comprende este derecho? Podemos citar las siguientes: 1. El derecho a fundar formas e instituciones de vida consagrada. 2. El derecho a

ingresar en las ya fundadas y a no verse impedido a seguir la vocación a la vida consagrada. 3. La necesaria autonomía de gobierno y de establecer normas de los Institutos. 4. La libertad de adoptar la vida consagrada, en el sentido de no ser coaccionado a ello (cc. 643, § 1, 4.º; 656, 4.º). 5. El derecho a permanecer en la vida consagrada. Estas facetas representan la conjunción del derecho a la personal condición de vida consagrada y del derecho a asociarse para vivirla.

3.º) En tercer lugar debemos referirnos a la libertad de los fieles a permanecer en la condición de laico (según se describe en LG, 31). En rigor y desde un punto de vista jurídico no puede hablarse de un derecho a asumir la condición de laico, por la sencilla razón de que es connatural a la condición de simple bautizado; es la condición en la que naturalmente queda quien ha sido bautizado y en la que permanece por fuerza de la vocación bautismal, si ulteriormente no asume una condición distinta (clérigo o consagrado). La condición de laico no se exige ni se asume, sencillamente se tiene. No habiendo posibilidad de exigencia social, no puede hablarse técnicamente de un derecho.

El derecho se configura como un derecho a permanecer libremente en la condición de laico y a desarrollar todas las virtualidades cristianas de y en esa condición. Se trata de una libertad fundamental, a la que, igual que en las demás libertades, no corresponde ningún deber jurídico; por el contrario, porque no hay ese deber, existe la libertad de asumir las condiciones de clérigo y de consagrado. Y porque es una libertad, refuerza la ausencia de coacción que debe revestir la asunción de las condiciones de consagrado o clérigo. En otras palabras, si asumir las condiciones de clérigo o consagrado es un acto libre, a ello se añade también, sin confundirse, la libertad de permanecer en la condición de laico.

4.º) A los citados hay que añadir en este apartado el derecho al matrimonio. Cuando hablamos del derecho al matrimonio no nos referimos al *ius connubii*, al derecho natural a contraerlo. No es éste un derecho fundamental del fiel, sino un derecho natural del hombre, radicado, por tanto, en la naturaleza humana y no en la condición de fiel. Evidentemente, pues el fiel es hombre, tiene ese derecho natural, también ante la Iglesia; pero se trata en este caso de la vigencia en la Iglesia de los derechos humanos. El derecho al matrimonio, como derecho fundamental del fiel, distinto del citado derecho natural aunque en conexión con él, tiene su raíz en la propia doctrina cristiana, de la cual es seguidor el fiel. En tanto el matrimonio es, no sólo una vocación natural, sino una vocación cristiana y en la medida en que el matrimonio está positivamente relacionado con el misterio de Cristo (sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia), esta institución es cauce y vía (una de las distintas vías y géneros de vida) de santi-

dad y vida cristiana. Existe, por tanto, la libertad fundamental –como aspecto y concreción de la libertad cristiana– a contraerlo.

No se trata, pues, de una libertad residual o consecuencial a la libertad que el seguimiento del celibato cristiano implica, sino de una positiva libertad inherente al sentido cristiano de esta institución. Por lo demás, este derecho tiene las mismas facetas que el *ius connubii*, del que representa un específico enriquecimiento cristiano.

5.º) Respecto al celibato cristiano digamos ante todo que no puede confundírsele con el estado natural de célibe. Desde luego, en la medida en que el *ius connubii* no comporta ningún deber a casarse, existe la libertad de permanecer célibe. Pero poco tiene esto que ver con lo que aquí tratamos. El celibato cristiano es aquella condición de vida asumida por el fiel en seguimiento de la doctrina del Maestro con una concreta finalidad sobrenatural («propter regnum coelorum»), bien de índole prevalentemente ascética, bien de orden primordialmente apostólico.

El celibato aparece en el contexto del mensaje de Cristo como un *consejo*, es decir como una posibilidad abierta al cristiano, sin obligación social o jurídica –no entramos en cuestiones morales– de asumirla. En tales condiciones, se configura una libertad fundamental de seguirla, que comporta: el derecho a asumir libremente esta condición, el derecho a no ser coaccionado a asumirla y el derecho a permanecer en ella.

Hemos de decir finalmente que se trata de un derecho de todo fiel, también de los laicos, pues no es una condición exclusiva de los fieles consagrados; la vida consagrada es una forma de vivir el celibato. Este estado es propio también de los clérigos seculares –como es obvio–, hasta el punto de que es norma general –con sólo algunas excepciones, ciertos diáconos por ejemplo–, de la Iglesia occidental vincular el celibato a la condición de clérigo. En cuanto a los laicos, hasta el s. III fueron tales las vírgenes cristianas y los ascetas no clérigos; posteriormente siempre ha pervivido esta posibilidad (aunque con cierta tendencia a refugiarse en formas de vida asimiladas o por lo menos influenciadas por la vida consagrada); y actualmente vuelve a ser una realidad en la vida de la Iglesia la unión entre la condición de laico o secular (según la descripción de LG, 31) plenamente vivida y el celibato.

7. LA LIBERTAD EN MATERIA TEMPORAL (c. 227). El derecho de libertad en lo temporal es una inmunidad de coacción y una esfera de autonomía, en cuya virtud el fiel cristiano no puede ser objeto de medidas de coacción o discriminación por parte de la jerarquía eclesiástica a causa de sus opciones temporales;

a la vez, corresponden a la responsabilidad y a la autonomía personales del cristiano las opciones temporales, respecto de las cuales la jerarquía eclesiástica es incompetente.

Su fundamento reside en la autonomía de lo temporal; esto es, en la dualidad de órdenes jurídicos —eclesiástico y secular—, lo que conlleva la falta de vínculo *jurídico* de dependencia entre las realidades terrenas y la Iglesia en cuanto sociedad jurídicamente organizada. El fiel cristiano, en su quehacer temporal y de ciudadano, carece de vínculo *jurídico* de socialidad con respecto a la Iglesia.

Hay, sin embargo, un punto de confluencia: las materias temporales tienen una dimensión moral y sobre ellas recae la ley de Dios (ley natural principalmente y algunos aspectos de la ley divino-positiva). Los cristianos «en cualquier asunto temporal, deben guiarse por la conciencia cristiana, ya que ninguna actividad humana, ni siquiera en el orden temporal, puede sustraerse al imperio de Dios» (LG, 36). Es más, los laicos «están obligados a cristianizar el mundo» (GS, 43). La estructura jerárquica de la Iglesia interviene, pues, en lo temporal a través del magisterio sobre la fe y las reglas morales que rigen las conductas humanas, y otorgando al fiel los medios necesarios para su santificación. No es, pues, una intervención en la búsqueda de soluciones concretas a los problemas temporales, lo cual es propio de la sociedad civil y de los ciudadanos; es una influencia espiritual y moral. Respecto de la organización, desenvolvimiento y desarrollo de la vida temporal, rige el principio de incompetencia de la Iglesia y el de la libertad de los laicos.

De la doctrina de la Iglesia se deducen ciertos principios generales para la organización de la sociedad civil —la ley de Dios—, pero de estos principios generales no se deducen teorías científicas, profesionales o políticas completas, las cuales son libremente elaboradas o asumidas por los laicos, de modo que «a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» (GS, 43).

De todo ello se deduce que el derecho de libertad en materias temporales abarca los siguientes aspectos: 1.º Autonomía del mundo secular, en su desenvolvimiento, con respecto a la autoridad eclesiástica. 2.º El derecho del fiel a seguir la propia opinión cristiana en cuestiones temporales frente a los demás fieles. Junto a estos derechos existen los siguientes deberes: 1.º de no vincular el mensaje evangélico a la propia opinión como si esta última fuese su interpretación única, auténtica o necesaria; 2.º, de no reivindicar en exclusiva el magisterio de la Iglesia en favor de su parecer; 3.º, de respetar las opiniones de los demás fieles.

Los límites de la libertad en lo temporal son los mismos que los límites entre el orden secular y el eclesiástico.

Así, pues, la posición jurídica del laico ante la sociedad eclesiástica y la sociedad civil está configurada por dos derechos fundamentales: el derecho de libertad religiosa ante la sociedad civil, y el derecho de libertad en materias temporales ante la sociedad eclesiástica. En materia religiosa el Estado es incompetente, y en materias temporales lo es la Iglesia. El bautizado es laico en la esfera canónica y ciudadano en la esfera civil. Por eso, «los fieles han de aprender diligentemente a distinguir entre los derechos y obligaciones que les corresponden por su pertenencia a la Iglesia y aquellos otros que les competen como miembros de la sociedad humana» (LG, 36).

El derecho que enuncia el c. 227 es respecto de la Iglesia de trascendencia tan grande como el derecho de libertad religiosa respecto del Estado. Ambos derechos, y no sólo el de libertad religiosa, son base imprescindible para la recta regulación de las relaciones entre la sociedad civil y la Iglesia. Y en lo que atañe a las relaciones entre los órganos eclesiásticos y los fieles laicos, es de importancia fundamental el de la libertad en lo temporal. Cuando este derecho no se respeta, aparecen las distintas formas de clericalismo, o sea la intervención de los clérigos en los asuntos temporales, asumiendo liderazgos que no les competen; el clericalismo es un atentado a la libertad de los laicos y un abuso de las funciones clericales, debiendo los clérigos limitarse a los *negotia ecclesiastica*.

Aunque el c. 227 incluye la libertad en lo temporal entre los derechos de los laicos, se trata de un derecho de todo fiel, también de los consagrados y de los clérigos en tanto que intervengan en asuntos temporales.

§ 5. SITUACIONES JURÍDICAS DERIVADAS DE LA «CONDITIO ACTIVA»

SUMARIO: 1. Noción general. 2. Derecho a la propia opinión (c. 212, § 3). 3. Derecho a la información. 4. Derecho a la investigación y a la enseñanza (c. 218). 5. Derecho y deber de subvenir a las necesidades temporales de la Iglesia (c. 222, § 1).

1. NOCIÓN GENERAL. Las situaciones jurídicas englobadas en la condición activa representan esferas personales del fiel que, a la vez que son ámbitos de su desenvolvimiento personal (vida personal), tienen una acusada dimensión social, no sólo en atención a su repercusión, sino también porque pueden ser manifestaciones de la función social del fiel.

Esta función social –que no es pública ni participación en las misiones jerárquicas– consiste en actividades que están dentro de esa función en el Pueblo

de Dios que corresponde a la responsabilidad del fiel, distinta de la función de la jerarquía (cfr. LG, 30; AA, 2); esta función personal tiene relevancia social, pues se dirige a la mejor consecución de los fines comunitarios y sociales de la Iglesia.

Los dos aspectos mencionados –vida personal y función social– explican la configuración jurídica de la *conditio activa*, cuyas coordenadas son el interés personal y el interés social. Por eso, cuando se plasman en derechos, su ejercicio puede estar sometido a mayores requisitos que en los casos anteriores. Este mayor condicionamiento no quiere decir que se trate de derechos más débiles, o que admitan un mayor grado de interferencias ajenas; significa sencillamente que pueden estar sometidos a regulaciones más detalladas, ser mayores sus requisitos o presupuestos y recibir un grado mayor de concreción.

Al mismo tiempo, es preciso poner también de relieve que los derechos que recaen sobre estas actividades son derechos fundamentales, lo que equivale a decir que son esferas de responsabilidad dejadas al fiel. Por consiguiente, si bien admiten unos mayores condicionamientos, no es justo cuanto suponga sustituir la responsabilidad del fiel, ni en consecuencia ahogar su libertad; tal sería el caso de pretender convertir al fiel en una especie de menor sometido a una continua tutela, o asumir estas actividades en la función pública y en organismos o estructuras oficiales, en detrimento de la iniciativa o la actividad personal del fiel.

2. DERECHO A LA PROPIA OPINIÓN (c. 212, § 3). Podemos distinguir, bajo esta denominación dos situaciones jurídicas conexas: 1.º) la libertad de formarse la propia opinión en todas aquellas materias que no han sido definidas auténticamente por el Magisterio eclesialístico (GS, 62); 2.º el derecho a manifestar libremente esa opinión. Dicha manifestación comprende el uso de los medios orales y escritos pertinentes. Por ello, el derecho a la manifestación libre de la propia opinión se traduce en la libertad de palabra y de uso de los diversos medios de comunicación social (GS, 62). Según el c. 212 y el n. 32 de la const. *Lumen Gentium*, algunas veces existe el deber de manifestar esta opinión. Tal deber es desde luego moral y quizás pueda considerarse como un deber fundamental genérico.

El derecho a la libre opinión ha sido reconocido a todos los fieles por el II Concilio Vaticano en la const. *Lumen Gentium* n. 37, con una referencia especial a quienes se dedican a las ciencias sagradas en la const. *Gaudium et spes*, n. 62.

Desde un punto de vista jurídico, el ejercicio de la libertad de formarse la propia opinión requiere un presupuesto: la debida información (*scientia, com-*

petentia). Y el ejercicio del derecho a manifestarla está condicionado por tres requisitos: la verdad –dejar a salvo la integridad de la fe–, la prudencia –sin lesión a la integridad de las costumbres, habida cuenta de la utilidad común y con respeto a la dignidad de las personas– y la reverencia hacia la jerarquía (LG, 37; c. 212). Límite de este derecho es el escándalo que la manifestación de las opiniones pueda producir en los demás fieles. La aludida limitación puede versar sobre la manifestación misma de la opinión, el modo de manifestarla, o el vehículo de expresión que se utilice.

Ni que decir tiene que el derecho que acabamos de exponer se refiere a materias propias de la Iglesia. Las materias temporales son objeto de un derecho natural que corresponde a todo hombre en el contexto de la sociedad civil.

La opinión pública tiene también reflejos en el ámbito de la función pública en la Iglesia, por lo cual nos referiremos a ella más ampliamente en su lugar oportuno.

3. DERECHO A LA INFORMACIÓN. Este derecho está en relación con el anterior y se funda en la participación activa del fiel en la vida de la Iglesia. Sin la debida información, ni es posible participar adecuadamente en la vida de la Iglesia, ni formarse la propia opinión. El derecho a la información se delimita por el interés del fiel –es decir, por el grado en que participa efectivamente en la vida de la Iglesia, siempre dentro de aquella potencial participación que le ha sido atribuida por la voluntad fundacional de Cristo– y por el bien común de la Iglesia. El deber de informar recae sobre la jerarquía y, en la medida en que atañe al bien común, sobre las instituciones y los fieles singulares. También este derecho tiene reflejos públicos. Se sobreentiende que son objeto posible de este derecho sólo y exclusivamente aquellas materias que se refieren a actividades externas y sociales. No lo son las actividades personales y privadas; y *natura sua* está protegido por el secreto lo relativo al fuero interno.

4. DERECHO A LA INVESTIGACIÓN Y A LA ENSEÑANZA (c. 218). Los derechos a la propia opinión y a la información reciben un nombre especial –y a veces un tratamiento jurídico peculiar– cuando versan sobre las ciencias sagradas. Al respecto y como hemos dicho, el II Concilio Vaticano ha reconocido el derecho a la libre investigación y a su manifestación (GS, 62), derecho contenido en el c. 218. Del tenor literal del c. 218 se desprende que esta manifestación se refiere a aquellos dos aspectos que son propios de la exposición de una opinión científica: la enseñanza universitaria y el diálogo científico a través de los medios usuales: revistas científicas, congresos, etc... Al propio tiempo, hay que hablar

de un derecho de los científicos a conocer las opiniones de sus colegas. Estos derechos se fundan en la naturaleza misma del quehacer científico, que pide un continuo contraste, aquilatamiento e intercambio de hallazgos y opiniones. Es obvio por lo demás que el ejercicio de este derecho se configura según las notas del espíritu científico en general, por lo tanto con las características de rigor y honradez científica (*prudenter* dice el c. 218), lo que obliga a presentar las hipótesis, las teorías o las opiniones como tales, a utilizar los medios propios de la investigación científica para emitir opiniones que, lanzadas a la opinión pública o emitidas en el ejercicio de la docencia, pueden ser causa de confusión o escándalo, etc. Por lo demás, a los derechos aquí enunciados es aplicable lo dicho respecto a la opinión y a la información.

5. DERECHO Y DEBER DE SUBVENIR A LAS NECESIDADES TEMPORALES DE LA IGLESIA (c. 222, § 1). En la medida en que el fiel es miembro activo de la Iglesia, recae sobre él un deber fundamental genérico de contribuir con su esfuerzo a solventar las necesidades temporales, de la Iglesia. Este deber de ayudar se refiere a las actividades de la jerarquía pero no se ciñe a ellas, sino que se refiere también a las actividades de los demás fieles o instituciones que componen o se integran en la Iglesia. Objeto de este deber pueden ser prestaciones personales o prestaciones económicas; estas últimas pueden concretarse por ley ordinaria mediante tributos, estipendios, etc. (cc. 1262-1264).

Subvenir a las necesidades del Pueblo de Dios no es sólo un deber, sino un derecho. Lo cual significa que el fiel tiene derecho en la Iglesia a tomar iniciativas que contribuyan a resolver estas necesidades: fundaciones, instituciones pías, mandas, legados, etc.

Figura peculiar de conformación histórica del derecho que tratamos fue el llamado *ius advocatiae* (protección de la Iglesia por los príncipes cristianos), abusivamente ejercido en muchas ocasiones.

§ 6. SITUACIONES JURÍDICAS SURGIDAS DE LA «CONDITIO SUBIECTIONIS»

SUMARIO: 1. Noción general. 2. Dependencia respecto a la estructura institucional fundada por Cristo. 3. Vinculación a la jerarquía 4. Derecho de petición. 5. Derecho al recto y adecuado ejercicio de la función jerárquica. 6. Facultades de intervención en la esfera pública de la Iglesia.

1. NOCIÓN GENERAL. Se incluyen en este apartado el conjunto de situaciones jurídicas fundamentales en las que el fiel se encuentra en virtud de la dimensión institucional del Pueblo de Dios. Se rige por el principio de subordinación.

La denominamos condición de sujeción, pese a que este nombre no revela plenamente su sentido —no es sólo sujeción—, porque el fiel aparece como súbdito (en consecuencia sin poderes, aunque sí con derechos), es decir, como persona vinculada a una ordenación previa de la que es destinatario. No se trata, desde luego, de una situación de radical inferioridad y mucho menos de sometimiento a un dominio, a modo de siervo o vasallo. Por el contrario, se trata de un cauce institucional de salvación personal y de ordenación de la vida social y comunitaria del Pueblo de Dios, a la cual el fiel debe amoldarse. Como diversos aspectos de esta condición serán tratados más ampliamente en el capítulo siguiente, nos limitaremos a una breve enumeración de las situaciones jurídicas que comprende.

2. DEPENDENCIA RESPECTO A LA ESTRUCTURA INSTITUCIONAL FUNDADA POR CRISTO. O lo que es lo mismo, aceptación y sujeción al Derecho divino. Comprende el deber, que es al mismo tiempo un derecho, de que la Iglesia se ordene y se configure de acuerdo con la voluntad fundacional de Cristo. Derecho y deber propios de todos los fieles, es también deber primordial de la jerarquía.

El fundamento es claro. La Iglesia representa la institucionalización de la obra y de la misión de Cristo; es la institución que sucede y continúa la misión personal de Cristo. Por lo tanto, la objetiva fidelidad a la voluntad de Cristo (esta objetiva fidelidad está garantizada por carismas específicos) es lo que la mantiene como tal institución sucesora de Cristo.

3. VINCULACIÓN A LA JERARQUÍA. La *communio ecclesiastica*, o conjunto de vínculos del Pueblo de Dios, comprende la *communio hierarchica*, en cuya virtud los fieles están unidos con los oficios capitales: el Papa y los obispos diocesanos. La unión de los fieles a la jerarquía abarca la comunión con ella y el deber de obediencia. Aunque ambas cosas están íntimamente relacionadas, no son idénticas: lo contrario al deber de comunión es el cisma; en cambio, lo contrario al otro deber es la desobediencia no cismática.

El deber de comunión —que recoge el c. 209, § 1— se cumple con la aceptación del Papa y los obispos de cada diócesis como cabezas, respectivamente, de la Iglesia universal y de la Iglesia particular, en la triple dimensión de la *communio*: fe, sacramentos y régimen (cfr. c. 205).

El deber de obediencia, supuesta la comunión, esto es, el reconocimiento de la función de gobierno del Papa y de los obispos, versa sobre el cumplimiento de lo mandado, sea por ley sea por precepto, o la aceptación de lo enseñado, según los grados de obligatoriedad del magisterio. El deber de obediencia se

extiende hasta donde llegan la potestad de jurisdicción y la de magisterio. Por lo tanto, respecto del poder de jurisdicción queda fuera del poder de obediencia: 1.º Aquello que pertenece a la esfera de lo temporal, en la que la jerarquía es incompetente. 2.º Cuanto sea contrario al derecho divino, natural o positivo. 3.º Lo que sobrepasa el campo de competencia de quien da el mandato. 4.º La grave incomodidad, si se trata de leyes o preceptos generales. 5.º Lo que pertenece al ámbito de la autonomía del fiel (derechos fundamentales).

4. DERECHO DE PETICIÓN. Este derecho está reconocido en el c. 212, § 2: «Los fieles tienen la facultad de manifestar a los Pastores de la Iglesia sus necesidades, principalmente las espirituales, y sus deseos». Procede de LG, 37. La expresión original latina «*integrum est*», traducida por facultad, es equivalente a derecho, pues de verdadero derecho se trata. Hacer una petición no es simplemente una posibilidad, dejada al arbitrio de la jerarquía. Por tratarse de un derecho, la petición debe ser *recibida* y *estudiada*: a más no obliga; esto es, no conlleva la obligación de otorgar lo pedido, salvo que se pida algo a lo que se tiene estricto derecho, en cuyo caso sobrepasa los límites de la simple petición. La petición puede ser individual o colectiva y puede hacerse tanto por escrito como oralmente.

El contenido de la petición ha de ser algo que pertenezca a la vida de la Iglesia, de naturaleza tanto espiritual como material; no abarca las cosas propias de la sociedad civil, como es obvio. Puede pedirse que la jerarquía provea por actos legislativos, actos administrativos, actos magisteriales o actos de naturaleza pastoral.

5. DERECHO AL RECTO Y ADECUADO EJERCICIO DE LA FUNCIÓN JERÁRQUICA. La misión jerárquica de los oficios capitales constitucionales se recibe directamente de Cristo y, en los restantes, de la jerarquía, sin que los fieles tengan intervención alguna en su concesión. Ahora bien, la función jerárquica está al servicio de los fieles y tiene por objeto actividades —v. gr. predicar la palabra de Dios, administrar los sacramentos— que se refieren directamente a derechos fundamentales del fiel. De ahí que el recto y adecuado ejercicio de la función jerárquica sea un verdadero derecho de los fieles en la triple faceta antes indicada: derecho en sentido estricto, interés jurídicamente protegido y principio informador.

El derecho en sentido estricto se usa, a veces, a través del ejercicio de otros derechos, constitucionales o no: derecho de petición, derecho de opinión, recursos jurisdiccionales, etc. Otras veces se ejerce mediante otro tipo de actuaciones sociales, jurídicas o de caridad —corrección fraterna, recursos disuasorios, acla-

mación aprobadora y reprobadora— de las que más adelante se trata; baste decir que son formas legítimas con determinados requisitos, aunque algunas no están libres de inconvenientes, aún notables.

Como interés jurídicamente protegido obliga a la concesión de recursos frente a las decisiones de la potestad, a la formalización de los actos para evitar incertezas o incluso injusticias, a aquellas técnicas que evitan la arbitrariedad, etc.

Como principio informador obliga a la autoridad eclesiástica a organizar el gobierno y la pastoral de modo que se satisfagan las necesidades y legítimos deseos de los fieles.

6. FACULTADES DE INTERVENCIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA DE LA IGLESIA. En coherencia con el concepto de fiel, deben distinguirse en este punto dos modos de intervención: 1.º, aquella que corresponde al fiel como tal, esto es, según su condición de fiel y desde ella; 2.º, la facultad del fiel de ser llamado a funciones y ministerios propios de la organización eclesiástica. Estas últimas funciones sobrepasan la condición de fiel para configurar la condición de titular de un *munus* o de oficial de la organización eclesiástica. Así, un laico que sea defensor del vínculo no actúa en cuanto fiel, sino en cuanto titular de un ministerio propio de la administración de justicia. En este segundo plano están los cc. 228 § 1 y 230.

Situados, pues, en el primero de los planos indicados, los fieles pueden intervenir en la vida pública de diversos modos: 1.º, siendo consejeros y actuando de peritos (c. 228, § 2); 2.º interviniendo en la elección de titular de oficios eclesiásticos; 3.º, participando en órganos de deliberación y decisión en los que actúan conjuntamente la clerecía y el pueblo en cuanto tal; 4.º, mediante la opinión pública, etc.

§ 7. EL FIEL Y LOS DERECHOS HUMANOS

SUMARIO: 1. Los derechos humanos. 2 Los derechos humanos expresamente recogidos en el CIC.

1. LOS DERECHOS HUMANOS. El hombre, en virtud de su naturaleza, tiene unos derechos fundamentales naturales, que suelen llamarse *derechos humanos*. Estos derechos son distintos de los derechos fundamentales del fiel con los cuales no se confunden. Los derechos humanos nacen de la naturaleza del hombre, mientras que los derechos fundamentales del fiel deben su origen a la

cristoconformación bautismal (orden sobrenatural), aunque en algún caso se apoyen en un dato de naturaleza como ocurre con el derecho de asociación.

Los derechos fundamentales naturales operan en la sociedad civil, que es donde encuentran su campo de desarrollo. Pero hay una serie de ellos que tienen también relevancia en la Iglesia. Pueden tenerla en el derecho penal canónico –tal es el caso del derecho a la vida– y también en determinadas prescripciones canónicas, que acogen las consecuencias jurídicas –generalmente muy limitadas por razón de su índole y materia– de estos derechos en el ordenamiento canónico, como ocurre con el c. 748, § 2, que prescribe que a nadie le es lícito coaccionar a los hombres a abrazar la fe católica contra su propia conciencia.

2. LOS DERECHOS HUMANOS EXCPRESAMENTE RECOGIDOS EN EL CIC. *a)* La declaración de derechos fundamentales del fiel del CIC hace mención expresa de tres derechos humanos: el derecho a la buena fama, el derecho a la intimidad y el derecho a la protección judicial. Este último ha tenido tradicionalmente un régimen canónico amplio (el derecho procesal); la mención de los otros dos parece obedecer al deseo de abrir una vía a su protección judicial canónica, no existente hasta hoy.

b) El *derecho a la buena fama* está proclamado en el c. 220, según el cual a nadie le es lícito lesionar ilegítimamente la buena fama de que alguien goza. Se dice «ilegítimamente» porque es lícito en moral y en derecho descubrir defectos, pecados o delitos cuando está en juego un bien superior de las personas, de la sociedad civil y de la Iglesia. También se pueden incoar acciones penales –si existe tal derecho en el caso de que se trate–, cuya publicidad acaso mengüe la buena fama del acusado.

El derecho a la buena fama implica, entre otras cosas, el derecho del acusado de conocer el nombre del acusador y el objeto de la denuncia, la prohibición de admitir denuncias anónimas, la posibilidad de recurrir a la autoridad superior cuando se considere lesionada la buena fama, etc. (cfr. c. 1390).

c) El *derecho a la intimidad* está enunciado en el citado canon, con las mismas condiciones que el derecho anterior. Protege este derecho todo lo referente al fuero interno y comprende también la protección a la reserva en lo que no pertenece al ámbito de lo público y notorio, esto es, en lo que pertenece al ámbito privado de las personas e instituciones. Por el derecho a la intimidad no hay obligación de proporcionar noticias sobre las que el posible receptor no tenga un estricto derecho.

d) El c. 221, § 1 reconoce el derecho de los fieles a reclamar por vía judicial los derechos que poseen en la Iglesia, mediante un proceso (se sobreentiende

que con las garantías suficientes). Este derecho tiene una serie de derivaciones: derecho a ser asistido por un letrado, garantía de instauración del proceso, derecho a que se remuevan los obstáculos económicos (v. gr. con la instauración efectiva de la gratuidad cuando es del caso) y de cualquier otro género, etc.

El § 2 del mismo canon declara el derecho a que el proceso al que se somete a un fiel se desarrolle según las normas jurídicas. Declaración insuficiente en cuanto a la letra, ya que según la redacción literal del canon bastaría para satisfacerlo seguir las normas establecidas, las cuales podrían no ofrecer suficientes garantías al encausado; lo que la redacción literal del canon parece ofrecer no es un derecho fundamental, sino el derecho ordinario de que se actúe conforme a las normas establecidas. Por eso, el derecho fundamental como tal es el derecho a *ser oído, en plazo razonable y por un tribunal imparcial*. Así debe ser interpretado el canon de referencia.

§ 8. LA HUMANIDAD NO CRISTIANA (C. 206)

Quienes no han recibido el bautismo no son miembros del Pueblo de Dios, ni forman parte de él. Pero no significa esto que no estén relacionados con la Iglesia, antes al contrario todo hombre ha sido llamado por Dios a la salvación y, en consecuencia, a llegar a ser miembro de su Pueblo. De ahí que el hombre que no pertenece a la Iglesia, esté *ordenado* a formar parte de ella (LG, 13). Todo hombre, pues, está en relación con el Pueblo de Dios. Esto supuesto, podemos preguntarnos si la relación en que se encuentran los no bautizados respecto de la Iglesia tiene algún matiz jurídico y, en concreto, si puede hablarse de que son sujetos de atribuciones jurídicas de orden constitucional.

La respuesta es afirmativa, si tenemos en cuenta que el Derecho constitucional es el orden jurídico primario y fundamental, no sólo de los fieles, sino también de la Iglesia institucionalmente considerada y, por consiguiente, es la ordenación fundamental de la vida y de la acción del Pueblo de Dios.

a) La llamada o convocación de Dios para formar su Pueblo es universal; se dirige, en todos los tiempos, a todos los hombres colectiva y singularmente considerados. Consecuencia de la universalidad de esta llamada es la apertura del Pueblo de Dios a todo hombre. Esta apertura radica en la voluntad fundacional de Cristo, quien no sólo ha fundado la Iglesia para todo hombre, sino que ha enviado a la propia Iglesia para enseñarle el mensaje evangélico y a testimoniarle la llamada universal a la salvación. De ahí se deduce que todo hombre tiene el derecho fundamental de pertenecer al Pueblo de Dios. La llamada a la

salvación, al ser una voluntad de Cristo subjetivada en cada hombre, engendra en él este derecho, que es constitucional en cuanto ha quedado reflejado en la estructura constitucional de la Iglesia a través, especialmente, del derecho de todo hombre a ser instruido en la doctrina cristiana y a ser bautizado.

b) El derecho a pertenecer al Pueblo de Dios por el bautismo, se configura también jurídicamente como una libertad o inmunidad. La Iglesia no puede obligar a nadie a bautizarse, ni siquiera a iniciarse en los rudimentos de la fe (cfr. c. 748, § 2). Tradicionalmente se ha puesto de relieve este hecho, diciendo que la Iglesia carece de jurisdicción sobre los no bautizados. Esta fórmula, aunque nuclearmente verdadera, responde a la mentalidad medieval para la cual los pueblos y las sociedades se entendían formados a través de los vínculos de sujeción que unían a los súbditos en torno a los fenómenos de poder (concebido como vínculo primario de unidad social). El no bautizado no está en una situación de inmunidad simplemente por el dato negativo de que la Iglesia carece de jurisdicción sobre él, sino porque la libertad religiosa es una exigencia que dimana de la dignidad de la persona humana (DH, 2) y de la naturaleza misma de la convocación divina, que se dirige a la responsabilidad del hombre y por tanto a su libertad (DH, 3). Respecto de la Iglesia el no bautizado se encuentra en la situación, reconocida por el Derecho constitucional del Pueblo de Dios, de libertad jurídica o inmunidad.

c) Por último, podemos señalar que el no bautizado tiene la capacidad de participar en la vida de la Iglesia, en la medida en que voluntariamente se acerca a ella. Evidentemente está excluido de aquellos aspectos para cuya participación es necesaria la plena comunión eclesial (v. gr. recepción de la eucaristía). Pero puede participar en aquellas otras para las cuales se halla capacitado conforme a su naturaleza humana y a su participación en los bienes que integran distintos aspectos de la comunidad eclesial (fe, caridad, etc.). Esta participación alcanza su mayor grado en los catecúmenos, o sea quienes, habiendo recibido por lo menos un principio de fe cristiana, piden con explícita voluntad ser incorporados a la Iglesia y en virtud de ese acto de voluntad se unen a ella (LG, 14; c. 206, § 1). Se trata, pues, de personas no bautizadas todavía, pero que, deseando unirse a la Iglesia por el bautismo, están en período de iniciación, durante la cual son gradualmente introducidos en la vida del Pueblo de Dios (AG, 14).

d) Según el CIC, la condición de catecúmeno requiere: a) la explícita manifestación de la voluntad de incorporarse a la Iglesia; y b) el comportamiento conforme al espíritu cristiano, especialmente por la vivencia de las virtudes de la fe, esperanza y caridad (cfr. c. 206, § 1).

El c. 788, § 1 señala la posibilidad de que se establezcan ritos litúrgicos de admisión al catecumenado y la inscripción de un libro registro. No se trata, sin embargo, de requisitos necesarios para ser considerado catecúmeno.

De acuerdo con los cc. 206, § 2 y 788, § 2, los catecúmenos están vinculados a la sociedad eclesial, y gozan de una serie de derechos y deberes similares a los de los fieles (derecho al apostolado, derecho de asociación, derecho a la formación, derecho a participar —limitadamente— en la liturgia, etc.).

Resumiendo, el hombre no bautizado, en virtud de su ordenación al Pueblo de Dios, tiene reconocidos por el Derecho constitucional de la Iglesia, junto a la libertad o inmunidad jurídica (la inmunidad de coacción), las siguientes situaciones jurídicas: derecho a ser instruido en las verdades de la fe, el derecho a ser bautizado y la capacidad —subordinada a la posible y efectiva participación en la comunión eclesial— de participar en la vida de la Iglesia (ciertos actos litúrgicos, colaboración en apostolados, derecho de asociación, etc.). Los ejemplos más claros de esta capacidad de participación se encuentran en los primeros siglos del cristianismo.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Eglise et dans la société. Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique*, Fribourg-Freiburg im Breisgau-Milano 1981.
- AA. VV., *Lo stato giuridico dei laici nella comunità ecclesiale*, Roma 1983.
- AA. VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa, II, Il Popolo di Dio e la sua struttura organica*, Roma 1981.
- AA. VV., *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983.
- J. ARIAS, *Bases doctrinales para una configuración jurídica de los cristianos separados*, en «*Ius canonicum*», VIII (1968), pp. 29ss.
- J. I. ARRIETA, *Jerarquía y laicado*, en «*Ius canonicum*», XXVI (1986), pp. 113ss.
- D. ASTIGUETA, *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83. El laico: «sacramento de la Iglesia y del mundo»*, Roma 1999.
- W. AYMANS-K. MÖRS DORF, *Kanonisches Recht*, I, Paderborn 1991, pp. 283-294; II, pp. 49ss.
- M. BAHIMA, *La condición jurídica del laico en la doctrina canónica del siglo XIX*, Pamplona 1972.
- J. I. BAÑARES, *La consideración de la mujer en el ordenamiento canónico*, en «*Ius canonicum*» XXVI (1986), pp. 242ss.
- , *El «ius connubii», ¿derecho fundamental del fiel?*, en «*Fidelium iura*», 3 (1993), pp. 233-264.

- J. BERNAL, *En torno al problema de la personalidad en Derecho canónico*, en *Escritos en honor de Javier Hervada*, volumen especial de la revista «Ius canonicum», Pamplona 1999, pp. 115-128.
- R. BERTOLINO, *La tutela dei diritti nella Chiesa*, Torino 1983.
- , *La tutela dei diritti nella comunità ecclesiale*, en «Ius canonicum», XXIII (1983), pp. 547ss.
- M. BLANCO, *La libertad de los fieles en lo temporal*, en «Fidelium iura», 3 (1993), pp. 13-35.
- , *El origen de los derechos fundamentales del fiel*, en *Escritos en honor de Javier Hervada*, volumen especial de la revista «Ius canonicum», Pamplona 1999, pp. 207-218.
- P. A. BONNET, «*Habet pro conditione dignitatem libertatemque filiorum Dei*», en «Il diritto ecclesiastico», 92-I (1981), pp. 556ss.
- P. A. BONNET-G. GHIRLANDA, *De christifidelibus. De earum iuribus, de laicis, de consociationibus*, Romae 1983.
- G. CAMPANINI, *Il laico nella Chiesa e nel Mondo*, Bologna 1999.
- M. CONDORELLI, *I fedeli nel nuovo «Codex Iuris Canonici»*, en «Il diritto ecclesiastico», 95-I (1984), pp. 782ss.
- D. CENALMOR, *Comentario a los cc. 209-223*, en A. MARZOJA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (coords. y dirs.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, II/1, 3ª ed., Pamplona 2002, pp. 64-161.
- , *Límites y regulación de los derechos de todos los fieles*, en «Fidelium iura», 5 (1995), pp. 145-172.
- C. DE DIEGO LORA, *El derecho fundamental de los fieles a una justicia técnica letrada en la Iglesia*, en «Fidelium iura», 3 (1993), pp. 265-280.
- , *El derecho fundamental del fiel a ser juzgado conforme a Derecho*, en *Escritos en honor de Javier Hervada*, volumen especial de la revista «Ius canonicum», Pamplona 1999, pp. 325-336.
- C. J. ERRÁZURIZ, *La persona nell'ordinamento canonico: il rapporto tra persona e diritto nella Chiesa*, en «Ius Ecclesiae», X (1998), pp. 3-36.
- , *Il «munus docendi Ecclesiae»: diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991.
- G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna 1991.
- J. FORNÉS, *La noción de «status» en Derecho Canónico*, Pamplona 1975.
- , *La condición jurídica del laico en la Iglesia*, en «Ius canonicum», XXVI (1986), pp. 35ss.
- , *Introducción al libro II*, en A. MARZOJA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (coords. y dirs.), *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, II/1, 3ª ed., Pamplona 2002, pp. 22-32.
- , «*Secundum propriam condicionem*». *La noción de fiel como eje del libro II del Código de 1983*, en «Fidelium iura», 6 (1996), pp. 159-179.

- , *Voz Fiel*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. III, Pamplona 2012, pp. 984-988.
- M. GÓMEZ CARRASCO, *La condición jurídica del laico en el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1972.
- J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derechos fundamentales y derechos públicos subjetivos en la Iglesia*, Pamplona 1971.
- J. L. GUTIÉRREZ, *El laico y el celibato apostólico*, en «*Ius canonicum*», XXVI (1986), pp. 209ss.
- J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona 1973.
- , *Diálogo sobre la secularidad y el fiel común*, en «*Ius canonicum*», XXX (1990), pp. 201-222.
- , *Los derechos fundamentales del fiel a examen*, en «*Fidelium iura*» («*Lex nova*»), I (1991), pp. 198-248.
- P. HINDER, *Grundrechte in der Kirche*, Freiburg 1977.
- ISTITUTO GIOVANNI PAOLO II PER STUDI SU MATRIMONIO E FAMIGLIA. PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE, *Il laicato. Rassegna bibliografica*, Città del Vaticano 1987.
- E. LABANDEIRA, *Apostolado laical asociado*, en «*Ius canonicum*», XXVI (1986), pp. 651ss.
- A. LEDESMA, *La condición jurídica del laico del CIC al Vaticano II*, Pamplona 1972.
- G. LO CASTRO, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985.
- P. LOMBARDÍA, *Infieles*, en *Escritos de Derecho Canónico*, II, Pamplona 1973, pp. 63ss.
- , *Estatuto jurídico del catecúmeno según los textos del Concilio Vaticano II*, en *Escritos de Derecho Canónico*, II, Pamplona 1973, pp. 205ss.
- , *Los laicos*, en *Escritos de Derecho Canónico*, III, Pamplona 1974, pp. 167ss.
- , *Lecciones de Derecho Canónico*, Madrid 1984.
- J. T. MARTÍN DE AGAR, *El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal*, en «*Ius canonicum*», XXVI (1986), pp. 531ss.
- A. MARZOA, *Apostolado laical individual*, en «*Ius canonicum*», XXVI (1986), pp. 627ss.
- G. MICHIELS, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, 2ª ed., Tornaci 1955.
- E. MOLANO, *El derecho de los laicos a seguir la propia forma de vida espiritual*, en «*Ius canonicum*», XXVI (1986), pp. 515ss.
- , *Matrimonio y familia en la estructura constitucional de la Iglesia*, en *Escritos en honor de Javier Hervada*, volumen especial de la revista «*Ius canonicum*», Pamplona 1999, pp. 293-302.
- , E. MOLANO, *Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona 2013, pp. 158-235.
- U. MOSIEK, *Verfassungsrecht der lateinischen Kirche*, I, Freiburg im Breisgau 1975.
- L. F. NAVARRO, *El laico y los principios de igualdad y variedad*, en «*Ius canonicum*», XXVI (1986), pp. 93ss.
- V. PARLATO, *I diritti dei fedeli nell'ordinamento canonico*, Torino 1997.

- J. PASSICOS, *Le droit de participation aux gouvernement pastoral*, en «L'Année Canonique», 25 (1981), pp. 287ss.
- A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 3ª ed., Pamplona 1991.
- M. DEL POZZO, *Voz Derechos fundamentales*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. III, Pamplona 2012, pp. 209-212.
- F. RETAMAL, *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la constitución dogmática «Lumen gentium»*, Santiago de Chile 1980.
- R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, «*Compete a los fieles reclamar y defender los derechos que tienen en la Iglesia*», en *Escritos en honor de Javier Hervada*, volumen especial de la revista «Ius canonicum», Pamplona 1999, pp. 337-366.
- H. SCHWENDENWEIN, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*, Graz 1983.
- C. SOLER, *La libertad religiosa en la declaración conciliar «Dignitatis Humanae»*, en «Ius canonicum», XXXIII (1993), pp. 13-30.
- P. VALDRINI, *Ecclesialità e ministerialità della missione del fedele laico*, en «Periodica», 87 (1998), pp. 527-548.
- P. VALDRINI, J. VERNAY, J.-P. DURAND, O. ECHAPPE (dirs.), *Droit Canonique*, Paris 1989, pp. 233ss.
- P. J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel*, Pamplona 1969.
- E. ZANETTI, *La nozione di laico nel dibattito preconciliare. Alle radici di una svolta significativa e problematica*, Roma 1998.

CAPÍTULO V

LA IGLESIA-COMUNIDAD

SUMARIO: 1. La Iglesia-comunidad. 2. El vínculo comunitario y sus manifestaciones. 3. La solidaridad cristiana. 4. Las relaciones de ascendiente. Los lideratos carismáticos. 5. Factores comunitarios de la Iglesia-institución. 6. Derechos fundamentales de las comunidades menores.

1. LA IGLESIA-COMUNIDAD. Como ya dijimos en su momento oportuno el Pueblo de Dios se comprende mejor en su complejidad distinguiendo en él tres dimensiones: pueblo, comunidad, sociedad. Una vez hemos visto, desde el punto de vista jurídico-constitucional, la primera de esas dimensiones, procuraremos exponer ahora la segunda. Es, sin duda alguna, uno de los aspectos más ricos e importantes del Pueblo de Dios; sin embargo, se mueve fundamentalmente en un plano no jurídico. Por ello, el tratamiento constitucional de este tema que a continuación haremos será breve.

Llamamos Iglesia-comunidad a aquella dimensión del Pueblo de Dios en la que éste se revela como grupo social en el que reinan la unidad de origen (la filiación divina) y la concordia (la *caritas fraterna*), manifestadas en posesiones comunes y relaciones de solidaridad y de ascendiente.

De esta definición se desprende que la dimensión comunitaria del Pueblo de Dios está configurada por los rasgos siguientes:

1.º Se mueve fundamentalmente en el plano de igualdad, o dicho de otra manera, es fruto de la fraternidad cristiana, asentada en la consanguinidad sobrenatural que proviene de la común condición de hijos de Dios.

2.º Supone la existencia de posesiones comunes y de relaciones de solidaridad, que dimanen de la fraternidad cristiana. Es consecuencia de ser los fieles solidarios entre sí, no sólo en el plano transpersonal de la sociedad eclesial, sino también en el personal; es, como decíamos, una unidad de comunión per-

sonal, de responsabilidad mutua, en la que cada uno se realiza como cristiano en comunión con los demás.

3.º La relación comunitaria es fundamentalmente una relación de caridad, que sólo se manifiesta a través de vínculos jurídicos en casos muy concretos, generalmente asentados en el principio de su asunción voluntaria.

4.º La dimensión comunitaria es una dimensión misterica que se compone de factores internos y externos, como resultado de la comunión en Cristo. La caridad cristiana –vínculo comunitario por excelencia– es vínculo de unión en la total realidad misterica del Pueblo de Dios. Por eso la comunidad cristiana se realiza y se manifiesta tanto en el plano sacramental –principalmente en la eucaristía, sacramento de unidad y de comunión– como en la dinámica existencial de la vida cristiana.

La Iglesia-comunidad tiene una dimensión universal –toda la Iglesia es una única comunidad– en un doble sentido. En primer lugar, porque los factores comunitarios fundamentales son universales, de suerte que todos los fieles están unidos entre sí por ellos: toda la Iglesia es una comunidad única. En segundo lugar, porque las comunidades menores que en su seno surgen no rompen esa unidad, de tal suerte que sólo son concreciones parciales –aunque puedan ser muy intensas– de la comunidad universal.

La dimensión comunitaria, en cuanto asentada en la condición ontológica del fiel y en la constitución total de la Iglesia, es una dimensión radical y permanentemente existente, pero en tanto es una relación personal (comunión entre personas) se realiza en plenitud conforme a un proceso histórico de actualización. Este proceso histórico reviste dos formas: *a)* El encuentro personal. En el plano histórico, entre personas no encontradas hay una comunidad latente pero no una comunidad realizada en plenitud. De ahí que el sentido comunitario del Pueblo de Dios implique la necesidad de una real intercomunicación entre los cristianos, que se expresa, como decimos más adelante, de diversas formas. En el plano metahistórico de las realidades mistericas ocurre algo diferente por la atemporal y siempre presente comunicación de los fieles en Cristo-Cabeza; sin embargo, en tanto participan estas realidades del tiempo (tempiternidad) al incidir en el hombre viador, piden también una actualización que se realiza primordialmente en el sacramento de la eucaristía. *b)* La realización en comunidades cristianas de ciertos aspectos de la vida y la misión de los fieles cuya puesta en obra depende de su libre elección.

2. EL VÍNCULO COMUNITARIO Y SUS MANIFESTACIONES. La Iglesia-comunidad se asienta principalmente en las relaciones de solidaridad cristiana, que dimanar

de la mutua responsabilidad de los fieles, y en la coposesión de bienes, especialmente la eucaristía. Como hemos dicho, estos vínculos no son de orden jurídico; constituyen la fraternidad cristiana asentada en la caridad. Sin embargo, tienen una relación con el Derecho de dos maneras: 1.^a recibiendo protección jurídica en la medida en que se plasman en derechos fundamentales; 2.^a dando lugar a relaciones jurídicas que nacen de la acción institucionalizadora de ciertas formas de comunidad (v. gr. asociaciones).

La fraternidad cristiana engendra una comunión personal, esto es, que no se limita a ciertos aspectos interiores de la persona humana, sino a toda ella; por esto la expresión de esa comunión tiene una doble vertiente:

1.^a Manifestaciones sacramentales (la celebración eucarística) y litúrgicas (rito litúrgico de la paz).

2.^a Manifestaciones de la amistad humana, tomadas como expresión de la dimensión humana de la fraternidad cristiana (*convivium*, *osculum*, saludo, etc.).

Estas últimas manifestaciones son, como hemos dicho, expresión de la dimensión humana de la *pax fraterna*, de la comunión personal entre los cristianos. Por eso, no consienten ser «sacralizadas» ni desprovistas de su propia naturaleza, que es la misma que la de las correspondientes manifestaciones de la amistad humana. (Este es el defecto principal de ciertos intentos actuales de instrumentalizar pastoralmente el *convivium*, dándole una forma pseudosacra bajo el tradicional nombre de «ágape». La sacralización del *convivium* lo desvirtuaría tanto como su descristianización).

Bajo la expresión «osculum» (beso), que indica la forma antigua todavía vigente en algunos pueblos orientales, se comprenden las diversas formas culturales de expresión del encuentro amistoso, tales como las formas occidentales del apretón de manos o el abrazo, o como otras formas orientales (inclinación del cuerpo) que tienen el mismo valor.

La negación de estas manifestaciones —siempre teniendo en cuenta las costumbres sociales por lo que atañe a las segundas— puede constituir una manifestación de ruptura de la *pax fraterna*, y en su caso de la comunión eclesiástica, en diversos grados. Por eso la negación ilegítima del primer tipo de expresiones constituye un grave delito que atenta contra los derechos fundamentales del fiel, uno de los cuales es estar integrado en la Iglesia-comunión. En cuanto a la negación ilegítima de las manifestaciones del segundo tipo (v.gr. el saludo), tiene reflejos en el fuero interno, en el cual puede constituir un desorden, incluso grave.

3. LA SOLIDARIDAD CRISTIANA. La solidaridad cristiana se extiende a las finalidades propias del Pueblo de Dios y, por lo tanto, a su índole salvífica y a

las manifestaciones de la caridad de Cristo. Se detiene, pues, ante las materias de índole estrictamente secular, en las cuales opera la solidaridad humana, de la que participan los cristianos, como hombres que son, junto con los demás hombres.

Sintéticamente pueden señalarse las siguientes modalidades de acción cristiana solidaria:

1.º La ayuda en la personal santificación, que tiene muy variados matices, desde el diálogo personal y confidencial, hasta la organización de ciclos de formación doctrinal como es común en tantas asociaciones. Dentro de esta modalidad cabe situar la corrección fraterna (Lc 17, 3).

2.º La mutua ayuda y colaboración en la acción apostólica.

3.º Las diversas manifestaciones de la solidaridad cristiana, ante el dolor, la pobreza, las discordias, etc., esto es, lo que puede llamarse la acción caritativa (aunque esta expresión suponga una inadecuada reducción del sentido de la palabra caridad) y la acción pacificadora. Nos referimos a aquellas manifestaciones en el seno de la propia comunidad cristiana como tal, no a la dimensión cristiana de la solidaridad humana en estos supuestos.

Estas facetas de la solidaridad cristiana no engendran en sí mismas relaciones jurídicas, como hemos dicho, pero sí pueden ser encuadradas por vínculos y relaciones jurídicas en casos concretos, entre los cuales podemos indicar los siguientes:

1.º La creación de asociaciones o comunidades, bien para ejercer esas acciones respecto de terceros, bien entre los propios asociados. En estos casos puede darse una institucionalización de estas obras, pero esta acción institucionalizadora se refleja generalmente en formas jurídicas *privadas* (esto es, no integradas en las estructuras públicas de la Iglesia).

Caso peculiar de esta hipótesis lo constituye la posibilidad de convertir la comunicación cristiana de bienes en una comunidad de bienes en sentido estricto, como es habitual en los religiosos, sin ser, por otra parte, exclusiva de ellos, como lo muestra el intento de la Iglesia de Jerusalén en la época apostólica.

2.º La utilización de ciertos recursos jurídicos —canónicos o civiles— para dar mayor fuerza o estabilidad a la acción solidaria; v. gr. el arbitraje, la adopción, la tutela, etc.

Sobre este punto es preciso advertir que hay materias en las que la solidaridad cristiana permanece en el plano personal, sin poderse traducir en vínculos jurídicos u organizativos de índole canónica. Se trata de aquellos casos en los que el sentido cristiano añade un matiz a la socialidad humana —la cristianiza—, sin destruir, modificar o transformar su naturaleza secular, temporal. Las relaciones entre cristianos se matizan

en tales supuestos por el sentido cristiano de lo secular (caridad, comprensión, etc.) —se cristianiza lo secular—, pero lo secular no recibe una dimensión eclesial ni mucho menos eclesiástica (como lo entendieron los teóricos de la cristiandad medieval). Tal es el caso de la acción política con sentido cristiano. La solidaridad típicamente eclesial sólo alcanza en estos casos al sentido cristiano, esto es, a las generales exigencias de la doctrina y de la moral cristianas (que no tiene ni da soluciones concretas ni programas de gobierno), único aspecto que es posible hacer objeto de una asociación surgida en el seno de la Iglesia (asociación de fieles).

4. LAS RELACIONES DE ASCENDIENTE. LOS LIDERATOS CARISMÁTICOS. La comunidad cristiana, y en su seno las comunidades menores, se fundan en el principio de igualdad. Pero eso no significa que se trate de masas amorfas, carentes de una estructura social. Por el contrario, en ellas se producen fenómenos estructurales —muchas veces de origen carismático—, y de tal suerte que las relaciones de ascendiente (*auctoritas* moral) son un hecho normal en la comunidad cristiana, que obedece a la voluntad fundacional de Cristo.

Tres tipos principales de relaciones de ascendiente podemos señalar en esta síntesis expositiva:

1.^a La orientación de las conciencias (también llamada dirección espiritual, aunque este término evoca a muchos la concreta orientación del sacerdote, más o menos ligada al sacramento de la penitencia, que es sólo uno de sus tipos). Esta orientación de las conciencias puede estar institucionalizada; pero puede tener una base estrictamente carismática (v. gr. el caso de muchos Padres del desierto, de Santa Catalina de Siena y sus dirigidos, etc.).

2.^a El carisma fundacional de movimientos de espiritualidad, asociaciones de fieles, comunidades de vida consagrada, etc. o actividades promotoras similares no estrictamente carismáticas.

3.^a Distintos tipos de carismas que otorgan a quienes los reciben una cierta posición de guía en relación con grupos más o menos amplios de fieles.

Todas estas relaciones de ascendiente tienen de común el asentarse en fuerzas sociales o carismáticas, aunque en los casos en que hay una instancia institucional puede darse un factor jurídico. En cualquier caso, las relaciones de ascendiente señaladas se mantienen, desde el punto de vista jurídico, como posiciones jurídicas de libertad de los que siguen a quien goza de ascendiente respecto a ellos, pues se fundan en el seguimiento voluntario, es decir, no motivado ni impuesto por una obligación o coacción jurídicas. Este seguimiento puede plasmarse en fenómenos de obediencia, cuya raíz, en algunos casos, puede ser un fuerte llamamiento carismático, pero sin transformarse en sí mismos en relaciones jurídicas.

Algunos de estos fenómenos de ascendiente, sean o no carismáticos, nunca son susceptibles de juridificarse; otros –bien porque a ello se dirijan, bien por diversas circunstancias– pueden institucionalizarse (asociaciones de fieles, comunidades de religiosos, etc.). En este último caso, las relaciones de ascendiente pueden adquirir una cierta fuerza jurídica, en el sentido de quedar enmarcadas en relaciones jurídicas, pero sin perder su prístina naturaleza.

Respecto de los lideratos carismáticos es de interés añadir que a veces dan origen a ciertas manifestaciones, no ordinarias, de la acción divina con un reflejo peculiar en la esfera jurídica. Nos referimos a ciertos fenómenos carismáticos de *transjuridificación*. Es decir, a situaciones en las cuales los fieles se rigen por una *lex superior* que trasciende el mundo de lo jurídico y por ello parecen contravenirlo. Decimos «parecen», porque no hay contravención sino transcendencia, esto es, modos de conducirse que, respetando las estructuras jurídicas, aparentemente las subvierten. Es, por ejemplo, el caso del «io voglio» de Santa Catalina de Siena, dando «órdenes», a algunos de sus dirigidos sobre asuntos de gobierno y hablando alguna vez en el mismo tono imperativo a los Pastores de la Iglesia. Se trata de acciones situadas en un plano superior al jurídico, reflejo de la acción de Dios en la historia. Digamos finalmente que son siempre fenómenos transeúntes, ajenos por su naturaleza a toda posible institucionalización.

5. FACTORES COMUNITARIOS DE LA IGLESIA-INSTITUCIÓN. Como ya se ha dicho en varias ocasiones la dimensión societaria y la dimensión comunitaria del Pueblo de Dios no representan sectores estancos del mismo. Por eso, la sociedad eclesial tiene unos factores comunitarios de los que trataremos a continuación.

Tres son los grupos que, en un primer intento de sistemática, podemos hacer de los supuestos en los que hay una interrelación entre el aspecto comunitario y el societario.

1.º Factores comunitarios que se realizan en estructuras societarias. Tal es el caso del culto, especialmente el eucarístico.

2.º La institucionalización en estructuras públicas de algunas formas de la acción caritativa o apostólica de los fieles, que tienen su origen en la dimensión comunidad.

3.º La existencia de una dimensión comunitaria en la relación entre los Pastores, en cuanto tales, y los demás fieles, esto es, la dimensión comunitaria de la relación Pastores-fieles, que la enriquece más allá de la modalidad estrictamente societaria. También en este caso podemos destacar tres supuestos:

a) El *ministerium caritatis* de los Pastores.

b) La acción pacificadora, que legitima la intervención pastoral en casos de graves querellas entre cristianos por cuestiones no religiosas, cuando fracasan los medios pacificadores propios de la sociedad civil.

c) La existencia de facultades pastorales que trascienden la dimensión transpersonal propia de la sociedad eclesial, y que suponen una relación personal comunitaria integrada en la estructura societaria; se trata de aquel conjunto de facultades denominadas tradicionalmente *fuero interno*. Este fuero comprende, tanto unas facultades propias, como el uso de las facultades de fuero externo según el modo propio del fuero interno; su actividad se desarrolla por dos vías: la sacramental (en la administración del sacramento de la penitencia) y la extrasacramental.

Consecuencia importante de su origen en la dimensión comunitaria es que estos aspectos de la relación Pastores-fieles se rigen por principios distintos y tienen distinta finalidad que la relación estrictamente societaria. Así, la acción pacificadora no implica ningún poder de jurisdicción para decidir las controversias en cuestiones estrictamente temporales; es una acción de buena voluntad. Es cierto que en estos casos los Pastores podrían intervenir autoritativamente con sus potestades de fuero externo o interno, en la medida en que las querellas afectasen a la fraternidad cristiana y supusiesen un desorden moral y social dentro del Pueblo de Dios; pero esto constituye ya un supuesto distinto. Del mismo modo, el fuero interno tiene por finalidad el bien personal del fiel y se orienta a la paz de su conciencia.

6. DERECHOS FUNDAMENTALES DE LAS COMUNIDADES MENORES. La dimensión comunitaria es constitucional a la Iglesia por cuanto dimana de la voluntad fundacional de Cristo y es un factor estructural inherente a su radical conformación. De ahí que el dinamismo comunitario, en cuanto se plasma en la formación de comunidades menores, esté protegido por el Derecho constitucional a través de unos derechos fundamentales de esas comunidades. Estos derechos fundamentales son, en cierto aspecto, un reflejo de los derechos fundamentales de los fieles que las constituyen, pero no se confunden con ellos; su sujeto de atribución son las comunidades menores como fenómeno social objetivo, producto de una dimensión constitucional del Pueblo de Dios.

Estos derechos fundamentales tienen una entidad jurídica semejante a la de los correspondientes derechos del fiel, por lo que son de aplicación aquí las reflexiones que se hicieron antes a propósito de los derechos fundamentales de los fieles; basta, pues, que nos limitemos ahora a una simple enumeración. Los principales derechos fundamentales de las comunidades menores son:

- a) el derecho a desarrollar su finalidad y su actividad específica;
- b) el derecho a la propia espiritualidad, cuando la comunidad (asociación de fieles, religión, etc.) la tiene;
- c) el derecho a su autonomía interna, que comprende, tanto el *ius statuendi* como la autonomía de su gobierno interno (aunque de este derecho hemos tra-

tado en el apartado dedicado al derecho de asociación del fiel, es sobre todo un derecho fundamental de las comunidades);

d) el derecho a intervenir en la opinión pública, a través de juicios corporativos;

e) el derecho de petición;

f) el derecho a la adecuada atención pastoral.

BIBLIOGRAFÍA

- E. BAURA, *Interpretación de la ley y equidad canónica en el arte jurídico*, en «*Ius et iura*», *Escritos de Derecho Eclesiástico y de Derecho Canónico en honor del Profesor Juan Fornés*, Granada 2010, pp. 87-101.
- S. BERLINGÒ, *Giustizia e carità nella «economia» della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico*, Torino 1991.
- J. BERNAL, *Algunos aspectos de la actividad caritativa de la Iglesia*, en «*Acta eruditorum*» (2009), pp.113-116 (San Petesburgo).
- , *Dinamismo en la Iglesia y ordenamiento canónico*, en «*Anales de la Facultad de Teología. (Plenitudo Legis Dilectio. Homenaje al Profesor Dr. Fernando Retamal Fuentes, Pbro.)*» 53 (2002) pp. 65-82.
- R. BERTOLINO, «*Sensus fidei*», *carismi e diritto nel popolo di Dio*, en «*Ius Ecclesiae*», 7 (1995), pp. 155-198.
- J. BEYER, J. FELICIANI, H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità. Dal Vaticano II al nuovo Codice di Diritto canonico*, Roma 1990.
- L. M. CANDIDO, *I carismi*, en «*Servitium*», 2 (1968), pp. 583ss.
- E. CAPARRÓS, *Réflexions sur la charité pastorale et le droit canonique*, en «*L'année Canonique*», 37 (1994), pp. 259-276.
- C. J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000, pp. 124-130
- , *Corso fondamentale sul diritto della Chiesa*, I, Roma 2009, pp. 29-32.
- P. LOMBARDÍA, *Relevancia de los carismas personales en el ordenamiento canónico*, en *Escritos de Derecho Canónico*, III, Pamplona 1973, pp. 79-105.
- J. MIÑAMBRES (a cura di), *Diritto canonico e servizio della carità*, Milano 2008.
- J. OTADUY, *Voz Caridad*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. I, Pamplona 2012, pp. 863-873.
- R. PELLITERO, *Voz Carisma*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. I, Pamplona 2012, pp. 873-877.

- H. PYFFEROEN, *Le charisme, unique structure fondamentale de l'Église?*, en «Laurentianum», 12 (1971), pp. 91ss.
- J. RAZTINGER, *La fraternidad de los cristianos*, Salamanca 2004.
- P. RODRÍGUEZ, *Carisma e Institución en la Iglesia*, en «Studium», VI (1966), pp. 479-495.
- D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993.

CAPÍTULO VI

LA IGLESIA-INSTITUCIÓN

§ 1. LA SOCIEDAD ECLESIAÍSTICA

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La Iglesia-institución. 3. La sociedad eclesiástica. 4. Estructura constitucional de la sociedad eclesiástica.

1. INTRODUCCIÓN. Hemos estudiado en el capítulo anterior las figuras del fiel y del no bautizado, tal como aparecen en el orden constitucional de la Iglesia; con ello se ha visto cuál es la dimensión de normalidad constitucional propia del hombre en su inserción o relación con el Pueblo de Dios. Pasamos, ahora, a exponer el reflejo constitucional de la sociedad de la Iglesia en cuanto se manifiesta como convocación y congregación de los discípulos de Cristo unidos en un cuerpo social unitario y formando una unidad social y jurídica orgánicamente estructurada (LG, 8); es decir, una sociedad nacida de la institución o fundación de Cristo. Vamos, pues, a exponer aquella dimensión del Pueblo de Dios en la que éste aparece como cuerpo social unitario, institucional y transpersonal.

Para comprender la sistemática y el desarrollo de la exposición que sigue nos parece importante hacer una advertencia. Como ya hemos indicado en más de una ocasión, el método de la ciencia canónica y las peculiaridades de su abstracción llevan a conceptualizar la realidad de la Iglesia de manera diversa a aquella que es propia del método teológico. Una inadecuada trasposición de los conceptos teológicos a la ciencia jurídica ha dado como resultado que la materia desarrollada en este capítulo haya sido conceptualizada de idéntica manera por canonistas y teólogos: tratando de la jerarquía

eclesiástica o de los clérigos (*de clericis*). Aunque la jerarquía eclesiástica será argumento importante de este capítulo, entendemos que una correcta conceptualización jurídica impone una ampliación de este argumento y su sustitución por el que enuncia el título de este capítulo.

2. LA IGLESIA-INSTITUCIÓN. *a)* Los fieles –cada uno de los fieles singularmente considerados en unión con los demás– forman el Pueblo de Dios. Desde esta perspectiva, el Pueblo de Dios es una realidad eminentemente dinámica y continuamente renovada en sus miembros; cada cambio generacional renueva completamente las personas singulares que componen la Iglesia en cada fase histórica. Sin embargo, la Iglesia es permanente e idéntica en sí misma a través de todos los tiempos. Cada época histórica contempla la existencia de una Iglesia de Cristo que, siendo distinta en sus miembros, es idéntica en un ser radical: la comunidad cristiana que Cristo mismo fundó y que el Espíritu Santo santificó el día de Pentecostés. No se trata, pues, de una doctrina que –como la de algunos excepcionales pensadores y maestros– haya hecho fortuna y haya tenido seguidores a lo largo de los siglos con mayor o menor intensidad. Tampoco se trata solamente de una comunidad religiosa que haya pervivido a través de una *sucesión* ininterrumpida de generaciones de hombres que hubiesen aceptado el mensaje de Cristo, incluso obedeciendo a sus fundamentales ideas de organización de la comunidad de discípulos. No puede haber sucesión, porque quien sucede es *otra* persona, *otra* entidad, aunque asuma las mismas funciones y las mismas atribuciones del sucedido. La Iglesia de hoy es idénticamente la misma que aquella que surgió hace veinte siglos. Esta permanencia en la identidad, como es claro, no puede asentarse en las personas, ha de basarse en un factor transpersonal –que trasciende a las personas– con existencia objetiva y permanente, debido a un acto de fundación de Cristo; es decir, ha de basarse en una *institución*. Por eso, según la doctrina católica, la acción de Cristo, al mismo tiempo que se dirige a convocar y a congrega a los hombres en Él, supone la acción y la voluntad de *fundar* una institución. A la dimensión institucional del Pueblo de Dios, la denominamos Iglesia-institución.

La acción de Cristo abarca todo el proceso de salvación. Constituido en nuevo Adán, recapitula en Sí a toda la humanidad y en Él se instaure un nuevo modo de ser y de existir el hombre. Primogénito de todas las criaturas, Hijo de Dios, hace partícipe a la humanidad de la filiación divina –hijos de Dios por adopción– que a Él pertenece por naturaleza. De este modo, el hombre es re-generado en el Espíritu, hecho *criatura nueva*, con unas virtualidades de perfección personal y consecuentemente unas exigencias de vida y una ordenación de su desarrollo que superan las virtualidades, las

exigencias y el orden del desenvolvimiento personal propios de la condición humana precristiana. Cristo vino a proclamar el mensaje de salvación, a redimir al hombre y a congregar en Él a la humanidad regenerada. La acción de Cristo es, en este sentido, doble: del Padre a los hombres, como enviado que predica el designio de salvación; de los hombres al Padre, recapitulando y congregando en Él a los hombres que, habiendo oído la Palabra de Dios, creen en Él, responden a la llamada divina y son santificados por Él. Es el Pontífice (puente) entre Dios y los hombres: portavoz del Padre y enviado Suyo hacia los hombres; camino de los hombres hacia Dios, recapitulándoles en Él, haciendo suyos sus anhelos de santidad y su vida, que en Él obtienen audiencia y valor ante el Padre.

Cada hombre, aceptando la palabra de Dios y santificado por la gracia, es constituido en hombre nuevo, en *cristiano*, modo de su ser y de su existencia que debe traslucirse en toda su vida. Es un hombre y una vida *cristianos*, configurados en Cristo, que hace al fiel partícipe de su misión salvadora en el mundo y en el Pueblo de Dios, a la vez que Cristo recapitula y asume en Él al fiel y toda su acción cristiana. En este orden de cosas Cristo se realiza en el fiel y el fiel se realiza en Cristo. Con ello queremos poner de relieve la *dimensión personal* de la vocación cristiana. Es toda la persona humana, en su socialidad, pero también en su irrenunciable incomunicabilidad y en su irrepetible y única vocación personal la que se hace cristiana. Es cristiana en su proyección solidaria y comunitaria, mas también en su única y singular personalidad.

Estas consideraciones nos llevan a una doble conclusión: 1.º Por una parte, si toda acción y todo el ser del fiel son cristianos y se proyectan como tales, no toda esa proyección cristiana es participación o proyección de una comunidad que como tal absorba cualquier dimensión o proyección cristiana; es participación en Cristo, pero en una relación *personal* (en esa dimensión personal reside lo específico del discipulado cristiano) ontológica, que si se vierte en relaciones de comunidad y solidaridad con los demás fieles, no todo es absorbido en una especie de Leviatán social. En este sentido, hay funciones típicamente cristianas que son específicamente personales y singulares. 2.º Por otra parte, las vocaciones personales no aseguran la continuidad y permanencia de la Iglesia, pues cada hombre sólo permanece en la historia un período limitado de tiempo. El Pueblo de Dios es plenitud de Cristo a través de una dimensión transpersonal, permanente, continua (institución) y por medio de la riqueza multiforme de los dones, realizaciones y funciones singulares de los fieles.

Por eso hemos dicho anteriormente que la total realidad del Pueblo de Dios (la humanidad congregada en Cristo) debía ser entendida, en su proyección externa, por la armónica integración de tres dimensiones: la dimensión *pueblo*, la dimensión *comunidad* y la dimensión *sociedad*. Todo lo que es el fiel en cuanto tal, hasta lo más íntimo de su ser, es participación en la dimensión *pueblo* (consanguinidad sobrenatural); pero no todo se plasma en *comunidad*, ni en *sociedad*. Esto quiere decir que la única misión del Pueblo de Dios (participación de la única misión de Cristo) se refleja—como uno de los aspectos de la unidad de misión y multiplicidad de ministerios a que alude el decr.

Apostolicam actuositatem, n.º 3— en una diversidad de funciones, de las cuales unas son personales del fiel y otras son funciones o fines comunes, unitariamente atribuidos a la Iglesia constituida en una sociedad.

La Iglesia-institución representa la continuación *histórica* (en el tiempo como dimensión de las realidades creadas) de la obra de Cristo, conforme a su doble carácter: acción salvífica por la palabra de Dios (*convocatio*) y por la gracia (sacramentos), y reunión de los fieles unidos en Cuerpo visible de Cristo (*congregatio*). Son dos aspectos institucionalizados, en cuya virtud los fieles se unen en un cuerpo social —que es el aspecto externo e histórico de la comunidad de los discípulos unidos a Cristo como Cuerpo suyo— y se perpetúan los medios de salvación.

Como ya vimos, los teólogos distinguen entre la Iglesia como medio de salvación (*medium salutis*) y como fruto de salvación (*fructus salutis*); según esta distinción el *institutum salutis* o institución sería referible a lo primero (medio de salvación), pero no a lo segundo (fruto de salvación). Al respecto debemos decir que no hay coincidencia total entre la noción teológica de *institutum salutis* —que es la expuesta antes al recoger algunos fundamentos eclesiológicos— y la que acabamos de usar desde una perspectiva jurídica. Hay diversos elementos de la Iglesia que, a tenor de la citada distinción teológica, habría que considerar como *fructus salutis* y sin embargo son factores jurídicamente institucionalizados o instilucionalizables en lo que hemos llamado Iglesia-institución. Es una nueva muestra de las diferentes —pero nunca contrarias ni contradictorias— formas de conceptuar propias de las ciencias teológica y canónica.

b) ¿En qué consiste el proceso institucionalizador? La institución, en el sentido de este término que es aplicable al fenómeno que estamos observando, comprende un elemento permanente, a cuyo través la sucesión de personas no rompe la identidad del grupo social institucionalizado. Este elemento permanente no puede ser simplemente una fuerza social que sólo puede ser continua en el tiempo por medio de una sucesión, ni tampoco unas ideas, ni siquiera unos medios, pues en tal caso la Iglesia no sería institución como unión de personas, sino como lo que los juristas han llamado fundaciones o *universitates rerum*.

En una visión total del tema deberíamos decir que el elemento permanente es doble: uno, principal, que es el ontológico; otro, el jurídico-institucional. La Iglesia permanece idéntica en sí misma a través de la incidencia del único e inmutable elemento divino: Cristo, verdadera cabeza de la Iglesia, la acción santificadora del Espíritu Santo, la inhabitación de la Trinidad en el alma de los fieles. Pero el Pueblo de Dios,

a la vez que es una realidad de origen divino, se sirve también de elementos históricos y temporales y se conforma en su aspecto de realidad terrena en este mundo mediante factores jurídicos y sociales, a cuyo través se manifiestan y actúan determinados factores ontológicos. Esto supuesto, ¿cuál es el elemento permanente, transpersonal, en el orden social y jurídico?

Este elemento permanente, en el orden social y jurídico, único del que hablamos, sólo puede ser una voluntad fundacional en cuanto objetivada en la creación de vínculos entre los fieles y de órganos, esto es, plasmada en una estructura jurídica objetivamente existente y permanente. En este sentido, la fundación de la Iglesia implica la existencia de un acto, dimanante de la voluntad de Cristo, que crea una estructura institucional por la que se unen y se organizan los fieles en un cuerpo social. Esto supone:

1.º) Que el bautismo, sacramento que constituye al hombre en fiel, es por su propia virtualidad, no sólo productor de una eficacia ontológica (regeneración en el Espíritu, filiación divina), sino también causa de un vínculo jurídico del fiel con la Iglesia; esto es, presupone la existencia de vínculos institucionalizados, dimanantes de la voluntad fundacional de Cristo, que se actualizan existencialmente por la acción objetiva del medio salvífico que incorpora a la Iglesia.

2.º La existencia objetivada (radicada en un mandato objetivo) de unas *funciones* o *misiones* en orden a la salvación, permanentemente existentes en la Iglesia; o sea, las mismas e idénticas misiones proclamadas en el tiempo por Cristo, cuyos sujetos se suceden siendo ellas las mismas. Son las funciones permanentes cuyos primeros titulares fueron los Apóstoles (se excluyen, por tanto, sus funciones extraordinarias, personales, o sea, no institucionalizadas). También en este caso se trata de un aspecto de la estructura institucional, con un principio o núcleo primario de organización, que comprende, por un lado, unas misiones o funciones genéricas atribuidas a un *ordo* o colegio (el Colegio episcopal); estas funciones se transmiten por el sacramento del orden en cuya virtud se reciben del propio Cristo. Por otro lado, a causa del principio de organización existente, aparecen configuradas determinadas funciones institucionalizadas, atribuidas a un órgano, centro de comunión eclesial, cuyos titulares acceden por provisión: el *caput visibile Ecclesiae* o sea el Papa.

3.º) Por último, la estructura institucional implica la existencia de unos fines y objetivos comunes cuya consecución ha sido atribuida al entero Pueblo de Dios —o congregación de todos los fieles— por la voluntad fundacional de Cristo. Es decir, una institucionalización —a determinados niveles— de la *respuesta* de los fieles que, congregados en la Iglesia, cumplen a través de estructuras ofi-

ciales determinados fines a los que han sido llamados y se organizan para vivir determinados aspectos de la vida cristiana.

Por su propia naturaleza de institución esta dimensión *no abarca toda la dinámica del Pueblo de Dios*. Sólo se integran en ella los factores objetivos, permanentes, transpersonales (que trascienden a las personas) y generales de la Iglesia. No quedan asumidas por ella —no pueden quedar por su naturaleza— aquellas actividades y fines que representan esferas personales. En líneas generales podemos decir que la institución eclesiástica abarca: *a)* la continuación en el tiempo de la convocación hecha por Cristo mediante la predicación de la Palabra de Dios y la administración de los medios de salvación; *b)* el factor institucional de la congregación de los fieles, reunidos por Cristo, en la medida en que se conforma como una unidad de fines y objetivos comunes (culto, ordenación de la vida social, etc.).

A propósito de la distinción entre funciones y ámbitos personales de los fieles y funciones y factores institucionalizados del Pueblo de Dios, queremos aclarar una posible confusión, a la que ciertas expresiones —verdaderas desde luego— utilizadas por los teólogos e incluso por algunos documentos conciliares podrían inducir, si no se interpretan correctamente. En este orden de cosas se habla de que esas funciones personales son «misiones eclesiales», según una expresión muy extendida, parte de la «misión salvífica de la Iglesia en relación con el mundo» (LG, 30), «participación en la misma misión salvífica de la Iglesia» (LG, 33), «parte de la misión de todo el Pueblo de Dios» (AA, 2), etc. Una incorrecta interpretación de estas expresiones podría deducir que las aquí llamadas funciones personales no son más que participación en el fin público de la Iglesia institucionalizado; idea que a su vez podría tener dos derivaciones: o entender que este fin público institucionalizado es propio de la jerarquía, de suerte que a los fieles sólo les ha sido asignado el papel de colaboradores de la jerarquía; o bien afirmar que los fieles participan en cuanto tales y por virtud del bautismo de las funciones públicas de la Iglesia —es decir, tendentes al fin público institucionalizado— y, por consiguiente, que su personal función eclesial representa el desempeño de un apostolado o de unas funciones «oficiales» de la Iglesia, paralelos a los de la jerarquía.

Estas interpretaciones no son acertadas. El II Concilio Vaticano ha distinguido claramente entre la colaboración con la jerarquía, el desempeño de ciertos oficios eclesiásticos y la misión personal (apostolado personal) recibida por el bautismo (LG, 33); con lo cual queda claro que, ni las funciones de los fieles se reducen a colaborar con la jerarquía, ni hay más funciones «oficiales» que las recibidas por el sacramento del orden, por la *missio canonica* o por el desempeño de ciertos oficios o servicios (*munera*) propios de la organización eclesiástica.

Evidentemente las funciones personales propias del fiel son aspectos de la única misión del Pueblo de Dios. Ya hemos dicho antes que en el Pueblo de Dios había que

distinguir —sin separar— la dimensión *pueblo*, la dimensión *comunidad* y la dimensión *sociedad*. Todo lo que es el fiel en cuanto tal, hasta lo más íntimo de su ser, es participación en la dimensión *pueblo*; pero no todo se revela ni en comunidad ni en sociedad. Esto quiere decir que la única misión del Pueblo de Dios se refleja (una es la misión y múltiples los ministerios; AA, 3) en una diversidad de funciones, de las cuales unas son personales del fiel —están encomendadas a su responsabilidad— y otras se institucionalizan como fines comunes y públicos en la Iglesia-institución, que, como hemos advertido y volveremos a advertir, no es ni representa toda la dimensión del Pueblo de Dios.

Por otra parte cuando se distingue entre esferas personales y factores institucionalizados del Pueblo de Dios no cabe concebirlos desconectados entre sí. La Iglesia-institución y las esferas personales no son más que dimensiones del Pueblo de Dios, por lo cual sólo son concebibles en cuanto integradas en la unidad superior del Pueblo de Dios. ¿Cómo se conectan esas esferas personales con la estructura institucional? Puesto que la institución asume los medios salvíficos y a su través se prolonga la obra de Cristo, el fiel debe estar y realizar sus funciones personales en comunión con la Iglesia-institución, es decir, estando personalmente y actuando en plena comunión con la Iglesia. Asimismo, por medio de la institución recibe la ayuda sacramental y doctrinal necesaria. Por último, la Iglesia-institución fomenta y protege la actividad personal del fiel, al propio tiempo que regula las relaciones intersubjetivas que pueden originarse de los ámbitos personales en su proyección hacia los demás.

c) Al decir que en la Iglesia-institución se asumen e institucionalizan aspectos de la convocación y de la congregación, como dimensiones constituyentes que son del Pueblo de Dios, se pone de relieve que la Iglesia-institución se conforma históricamente a través de dos elementos: 1.º) un elemento constante y esencial; 2.º) un elemento histórico con una cierta variabilidad, producto de la conformación histórica del Pueblo de Dios en su aspecto de congregación de los fieles, cuyas actividades son susceptibles de adoptar diversas formas y modalidades.

3. LA SOCIEDAD ECLESIAÍSTICA. a) Una institución puede tener diversas figuras, ya que pueden calificarse así realidades de muy diversos tipos. Por eso debemos preguntarnos ¿a qué figura o tipo responde la Iglesia-institución? Indudablemente cuando se hace esta pregunta lo único que se pretende es que la respuesta indique a qué realidad cultural humana es paragonable la Iglesia, sin identificarla con esa forma cultural concreta; basta con que responda a ciertos rasgos fundamentales. Esto supuesto, la forma o tipo al que responde la conformación de la Iglesia como institución es el de una sociedad. En este sentido, la const. *Lumen Gentium*, n. 8, ha reafirmado una vez más que la Iglesia es una sociedad orgánicamente estructurada.

Al calificar a la Iglesia de sociedad es necesario hacer inmediatamente una precisión. Sociedad es un término que puede ser equívoco, por los distintos significados que recibe, aunque haciendo siempre referencia a una dimensión de unidad. Señalemos dos de estos significados: En primer lugar, sociedad se toma en ocasiones para designar un sustrato social con ciertas dimensiones de unidad que lo constituyen como grupo social unificado y estructurado por fuerzas sociales e intereses comunes; este significado, eminentemente sociológico, es el utilizado cuando se habla de la sociedad como sustrato social del Estado, o cuando se dice genéricamente –tal como lo hemos hecho en alguna ocasión a lo largo de este libro– que la Iglesia es una sociedad para poner de relieve la dimensión de socialidad del Pueblo de Dios. El segundo significado, más restringido, se aplica a un grupo social unitario y orgánicamente constituido que aparece como una entidad con existencia propia, con fines y bienes atribuidos a esa entidad; la sociedad así entendida es una unidad organizada que consta de cuatro elementos: 1.º) los miembros; 2.º) el vínculo de unión o complejo de nexos por los cuales la pluralidad de miembros se reduce a una unidad organizada; 3.º) los fines comunes; y 4.º) los bienes comunes. Fines y bienes comunes –repetimos– entendidos como atribución de la unidad organizada.

Cuando, al hablar de la Iglesia-institución, la calificamos de sociedad, estamos tomando este término en el segundo de los significados indicados. En efecto, las expresiones utilizadas en los núms. 8 y 20 de la const. *Lumen Gentium* –sociedad dotada de órganos jerárquicos, organismo visible, sociedad jerárquicamente ordenada– muestran sin género de dudas –sobre todo si se tiene en cuenta el continuo uso de las citadas expresiones por el Magisterio eclesiástico, la Teología y el Derecho Público Eclesiástico– que éste es el sentido aplicable a la dimensión del Pueblo de Dios que estamos analizando.

Al decir que la Iglesia es sociedad no se pretende definirla en la totalidad de su misterio, ni siquiera conceptuar todo lo que es en cuanto Pueblo de Dios con una realidad histórica y social externa. Del mismo modo que la Teología se ve obligada a recurrir a distintas figuras y a diversos conceptos para intentar abarcar el ser de la Iglesia (cfr. LG, 5-9), la ciencia jurídica utiliza de las distinciones y de diversas conceptualizaciones con idéntica finalidad. La Iglesia aparece como sociedad y se conceptúa como tal, según hemos dicho ya, en la medida en que se estructura como una unidad social organizada, y, por tanto, como una unidad social con fines y actividades propios de esa unidad. Por otra parte, la *sociedad eclesiástica* es una institución, por lo cual se perfila con los siguientes rasgos o notas: 1.º) es una entidad social institucional, debida a un acto de fundación de Cristo; 2.º) se conforma como unidad corporativa (*universitas personarum* o corporación), esto es, como entidad que no es la suma de sus miembros, sino como una unidad de personas que aparece como centro de

atribución de funciones, distintas de las que corresponden personalmente a los fieles; 3.º) tiene carácter transpersonal, es decir, se presenta como realidad con existencia objetiva, que trasciende a las personas concretas que la forman y que tiene un fin objetivo y permanente.

Es obvio, pues, que estamos en presencia de una sociedad institucional. ¿Qué implicaciones tiene o qué modalidad añade la calificación de institucional al concepto de sociedad? Implica que es una subespecie de sociedad, que matiza su sentido como unión de personas. No se trata, en efecto, de un conjunto de personas que se unen ellas mismas para conseguir unos fines elegidos por sí. Se trata, más bien, de que los fieles, por voluntad fundacional de Cristo, *quedan unidos* en virtud de su inserción en una estructura institucional, que asume aquel complejo de factores unitarios y generales del Pueblo de Dios.

b) La sociedad eclesiástica, en cuanto unión de todos los fieles para unos fines comunes, asume según vimos, aquellas actividades, aquellos objetivos y en general aquellos factores o sectores de la actividad eclesial que, de modo constante o por las circunstancias históricas, son atribuidas a la estructura institucional de la Iglesia como sujeto de atribución de los fines generales y comunes del Pueblo de Dios. Esto supuesto y poniendo en relación la descrita realidad eclesial con análogas realidades de la cultura humana, la Iglesia-institución (o sociedad eclesiástica) aparece como una entidad eminentemente pública, que asume los fines generales y públicos –la dimensión pública– del Pueblo de Dios.

Lo que acabamos de decir pone de relieve, una vez más, que una adecuada visión del Pueblo de Dios lleva a distinguir en él dos esferas de fines y actividades: a') aquellos fines y actividades institucionalizados, cuyo sujeto unitario de atribución –trascendente a las personas singulares– es la sociedad eclesiástica, considerada como entidad subsistente (institución); y b') los fines y actividades personales atribuidos a los fieles individual o asociadamente considerados. En otras palabras, en el Pueblo de Dios debemos distinguir entre aquel ámbito –individual y social– que constituye una proyección del fiel en sí mismo considerado (fruto de su proyección personal y objeto de la rama de la Ciencia canónica denominada Derecho de la persona) y aquella esfera de actividades que se considera propia del Pueblo de Dios en cuanto institucionalmente organizado en una unidad social y, por lo tanto, se entiende como esfera de fines y actividades propios de esa unidad.

De donde se deduce, nuevamente, que si la sociedad eclesiástica (o Iglesia-institución) es una dimensión del Pueblo de Dios, no representa ni abarca todas las dimensiones del mismo. El Pueblo de Dios es sociedad, pero es algo más que sociedad. La sociedad eclesiástica representa la dimensión eminentemente pública del Pueblo de Dios; es su estructura institucional de naturaleza y fines públicos.

c) La sociedad eclesíástica, como dimensión del Pueblo de Dios, realiza su unidad social y jurídica, al configurarlo como un único grupo social en su interior y hacia el exterior (una sociedad). En este sentido, el último y más definitivo eslabón de la unidad de la Iglesia está determinado por su estructura societaria; sin ella, podría hablarse de comunión de ideales, de relaciones solidarias, etc., pero no de unidad corporativa en el orden jurídico. Lo que constituye al Pueblo de Dios en un cuerpo social homogéneo con entidad propia es su carácter de sociedad.

d) La sociedad eclesíástica no es la jerarquía; es el entero Pueblo de Dios en cuanto social y jurídicamente constituido en sociedad. Pero la jerarquía —o con lenguaje jurídico más exacto, la organización eclesíástica— es un factor fundamental, por cuanto representa la vertebración de la unidad societaria.

e) Todas aquellas atribuciones jurídicas cuyo sujeto es la Iglesia como entidad distinta de sus componentes, la tienen por titular en cuanto es sociedad. Por eso, cuando se habla de que la Iglesia, como entidad unitaria, tiene capacidad subjetiva pública, o cuando se afirma que goza de autonomía e independencia, o cuando se discute si es o no persona jurídica, todos estos predicados tienen como sujeto la sociedad eclesíástica.

f) La sociedad eclesíástica se configura históricamente, según dijimos al hablar de la Iglesia-institución, en razón de unas finalidades constantes y otras finalidades variables.

1.º) Constituye el elemento constante aquel conjunto de factores institucionalizados, por medio de los cuales se hace continuamente presente la obra salvadora de Cristo o que constituyen factores esenciales de la Iglesia-institución. Estos factores permanentes son las funciones y los cauces ordenados a: 1. el culto divino, especialmente la celebración de la eucaristía; 2. la administración de los sacramentos (a excepción del matrimonio cuya celebración pertenece a los fieles); 3. la posesión y defensa del depósito revelado, así como la proclamación oficial de la Palabra de Dios; 4. el régimen y gobierno de la Iglesia; y 5. la defensa y garantía de los intereses del Pueblo de Dios ante las demás formaciones sociales.

2.º) Los factores variables que, según las circunstancias de los tiempos, pueden quedar integrados a determinados niveles en la Iglesia-institución, en virtud del proceso histórico de conformación del Pueblo de Dios, escapan a una enumeración que, por otra parte, no es propia del Derecho Constitucional. Se trata de funciones y cauces en orden a actividades que —aunque pueden ser realizadas por la iniciativa de los fieles— o bien en determinados aspectos sólo pueden ser llevadas a cabo por la organización pública, o bien coexisten como

actividades llevadas a cabo por cauces privados y como actividades realizadas a través de cauces públicos. Estas actividades son numerosas: enseñanza cristiana, tareas de beneficencia, ciertas obras apostólicas que no son esencialmente jerárquicas, etc.

Mientras el primer grupo de actividades aquí señaladas tiene unos límites claros desde el punto de vista de la constitución de la Iglesia, no ocurre lo mismo con el segundo grupo. No es esto ningún defecto, sino una manifestación de su historicidad. En este segundo grupo de actividades los ámbitos público y privado no forman compartimentos estancos. En efecto, por una parte, toda la actividad que hemos convenido en llamar pública está —debe estar— ordenada al fiel cristiano, singular y colectivamente considerado; por otra parte, la actividad privada puede tener trascendencia social y aun pública. Y si bien hay en la Iglesia aspectos irrenunciablemente personales o privados y aspectos irrenunciablemente públicos, no es menos cierto que existe una gama de fines y actividades cuya atribución al ámbito privado o al público depende del momento histórico y de la organización concreta de la sociedad eclesiástica. La constitución de la Iglesia, sin embargo, impone un claro límite a la absorción, por parte del ámbito público, de las actividades del fiel: sus derechos fundamentales. De ahí que, salvo circunstancias excepcionales, la extensión de la esfera pública a actividades que son también propias de la iniciativa privada no pueda ser nunca excluyente ni presentarse, jurídicamente, como prevalente.

Como resumen de lo dicho, podemos definir la sociedad eclesiástica como el Pueblo de Dios en cuanto se conforma como la comunidad de los fieles cristianos institucionalizada y dotada de una organización unitaria que se presenta en el contexto humano como entidad social autónoma.

Si quisiéramos ejemplificar esta definición podríamos decir que la sociedad eclesiástica (o Iglesia-institución) significa respecto del Pueblo de Dios lo que el Estado (entendido, como grupo institucional de ciudadanos dotado de una organización social y jurídica jerarquizada) en relación con el pueblo o nación de la que es institucionalización.

4. ESTRUCTURA CONSTITUCIONAL DE LA SOCIEDAD ECLESIASTICA. En los dos últimos apartados hemos expuesto, de modo general, la dimensión institucional del Pueblo de Dios. Pasamos ahora a estudiar, teniendo en cuenta los datos anteriores, cuál sea la conformación o estructura constitucional de la sociedad eclesiástica.

Hemos dicho que la sociedad eclesiástica es la unión de los fieles formando un cuerpo social unitario (signo y manifestación externa de su unidad como

Cuerpo de Cristo) en el cual se organizan para la consecución y participación de los fines y bienes comunes. Es, pues, la expresión de la socialidad del Pueblo de Dios en su máximo grado; por ello, aunque en su finalidad última no tiene otra razón de ser que el servicio de los fieles, y en general de todo hombre, su inmediata contextura es prevalentemente de cuerpo transpersonal e institucional. Hay una clara prevalencia del factor estructural en el que el fiel, considerado en su personalidad, se inserta. De ahí que el aspecto más central planteado al Derecho Constitucional en este punto sea el de la vinculación de los fieles a la sociedad eclesiástica y, en su caso, a la organización.

La Iglesia se constituye en sociedad por la existencia de unos vínculos institucionalizados que unen a los fieles entre sí en relación con los fines y bienes comunes. ¿Cuáles son esos vínculos?

Digamos ante todo que no puede considerarse como tal la existencia –verdadera por lo demás– de un poder en la Iglesia. Esta idea, como ya hemos dicho, aparece en los autores como producto –y últimamente como residuo– de la concepción medieval de la sociedad, que entendía a los hombres aglutinados por los centros de poder y señorío. El poder no puede ser el vínculo de unión, por la sencilla razón de que cualquier poder, como gobierno y fuente de regulación, presupone una previa unión o encuentro de personas, que es lo que se regula. Sin esta realidad previa el gobierno no tiene sentido; ya no es gobierno, es dominación, es decir, fuerza que pone al propio servicio a otras personas (servidumbre, esclavitud, colonialismo). El gobierno de hombres libres presupone una unión cuya actividad exija una ordenación, un gobierno. Esta es, por lo demás, la constante justificación del poder.

Los vínculos que unifican la sociedad eclesiástica y unen a los fieles en ella son determinadas dimensiones de aquel vínculo complejo que constituye a los cristianos en la unidad social del Pueblo de Dios: la *comunidad eclesiástica*. La comunión eclesiástica es una realidad que abarca muy diversos factores de unidad: desde la caridad fraterna hasta la unión con los Pastores; engloba todo aquel conjunto de factores a través de los cuales los fieles se unen y se manifiestan como solidarios y partícipes de unos mismos bienes y de una misma misión. Por eso, la comunión eclesiástica es caridad y es comunión de fe, pero es también –en algunos aspectos– relación jurídica, pues «no es un vago afecto, sino una realidad orgánica que exige forma jurídica» (LG, nota previa al cap. III). Es la *común unión o unión en lo común*. desde las relaciones de fraternidad entre los fieles, hasta su inserción en la unidad institucional de la sociedad eclesiástica.

La comunión eclesiástica –en toda su extensión– consta de dos elementos: objetivo y subjetivo. Llamamos elemento objetivo a las relaciones unitivas –de orden

ontológico, social y jurídico— producidas en el fiel por el designio divino acerca del carácter social del Pueblo de Dios y por la acción de Cristo. Se trata de unas fuerzas unitivas objetivas que se generan por el dinamismo propio de la realidad misteriosa (interna-externa) de la Iglesia: los vínculos de solidaridad que nacen del ser mismo del cristiano en cuanto configurado con Cristo y miembro suyo, la acción del Espíritu Santo como principio de unidad, los vínculos jurídicos que dimanar de la constitución del Pueblo de Dios, etc. El elemento subjetivo está determinado por la *respuesta del fiel* al elemento objetivo, es decir, su real aceptación de esas fuerzas unitivas, responsablemente asumidas.

De este modo la comunión es *causa y efecto* de la unidad de la Iglesia: causa, en sus vínculos, esto es, en el conjunto de nexos que unen entre sí a los fieles; efecto, porque la vivencia de estos nexos produce una unión vital, una comunión de fe, de gracia y de fines: la *communio* o *pax fraterna*.

Estas características de la comunión eclesial nos ponen de relieve que no se trata de una unión extrínseca impuesta por una fuerza dominadora. Por el contrario, es una ordenada conjunción de seres libres, solidarios y partícipes de una fe y de unos fines comunes. Las exigencias que entraña son derivaciones de la naturaleza misma del ser cristiano y del Pueblo de Dios. Son, pues, exigencias de la autorrealización del fiel en cuanto que ésta entraña una apertura y una comunicación con los demás en la unidad comunitaria y societaria del Pueblo de Dios. De ahí que estas exigencias, cuando se traducen en relaciones jurídicas, no son fruto de un dominio, sino de la justicia; son relaciones de justicia que dimanar de la propia contextura del Pueblo de Dios, de aquella ordenación que le ha impreso la voluntad fundacional de Cristo. Porque es reflejo del designio divino de salvar al hombre, la comunión eclesial tiene unos elementos objetivos, pero, por el mismo motivo, su plena realización exige la respuesta libre del fiel —el ejercicio de su libertad, que es responsabilidad ante esas exigencias—, su responsable y efectiva integración en la comunidad eclesial, único supuesto en el que la comunión alcanza su plenitud.

De entre este conjunto de vínculos algunos de ellos son los que constituyen a los fieles en la dimensión pública del Pueblo de Dios: la sociedad eclesial. De este modo la Iglesia se constituye en sociedad por virtud de aquellos vínculos de comunión que integran a los fieles en una *unidad institucional de vida social orgánicamente estructurada*. Esto supone:

1.º) Unas relaciones de solidaridad y participación en aquellos bienes que son comunes a todo el Pueblo de Dios unitariamente considerado: la fe, la Palabra de Dios, los sacramentos, etc. Siguiendo una sistematización habitual en la doctrina, puede hablarse de comunión de fe y de sacramentos.

Puesto que la unidad en la Iglesia es comunión, unión en lo común, la sociedad eclesial ha de entenderse como una relación de solidaridad y de participación en

los bienes comunes. Basta ahora sentar este principio, para más adelante precisar los confines jurídicos de esa solidaridad y de esa participación.

2.º) Unas relaciones, también de solidaridad y participación, en los fines comunes de la Iglesia.

Evidentemente, cuando hablamos de solidaridad y participación en los fines comunes no hacemos referencia a aquella solidaridad y a aquella participan en la *misión total* del Pueblo de Dios, que corresponden a todo fiel y que se traducen en actividades privadas. Estas actividades privadas no se integran, como hemos dicho, en esa dimensión pública de la Iglesia que llamamos sociedad eclesiástica. Nos estamos refiriendo a la solidaridad y a la participación que corresponde al fiel como tal en la esfera de la sociedad eclesiástica; de este punto trataremos con más detalle posteriormente.

3.º) Una unidad de vida social bajo la presidencia de los legítimos Pastores (comunidad jerárquica).

En efecto la sociedad eclesiástica es una institución presidida por el principio de distinción de funciones. Traducido a lenguaje jurídico moderno, este principio de distinción de funciones significa la existencia en el seno de la sociedad eclesiástica de una *organización pública*; es decir, de una estructura organizada que —por la voluntad de Cristo— asume la dirección, control y gestión de los fines públicos en el doble aspecto de la Iglesia como *institutum salutis* y *fructus salutis*. Por eso las relaciones de comunión de la sociedad eclesiástica se estructuran a través de unos centros de comunión, u oficios capitales, que son los Pastores: el Papa y los obispos.

Los Pastores presiden la comunión eclesiástica como órganos de capitalidad (teológicamente vicarios: *in nomine et potestate Christi*); es decir, asumen la representación de Cristo como centros de la congregación de los fieles en torno a la fe, a los medios de santificación y a los fines comunes. Los Pastores, a su vez, se unen entre sí por vínculos de comunión jerárquica y forman, contemplados unitariamente, los elementos primarios de la organización de la Iglesia.

De este modo, la estructura jurídica de la sociedad eclesiástica consta de tres elementos fundamentales: *a)* la relación jurídica básica que une a todos los fieles en un cuerpo social; *b)* la relación jurídica de los fieles con los *centros de comunión eclesiástica* (órganos vicarios de capitalidad); y *c)* la organización eclesiástica.

Una exposición más detallada de estos vínculos de comunión ha sido hecha antes.

§ 2 . LA ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA

SUMARIO: 1. Preliminares. 2. Noción de organización eclesiástica. 3. Algunos presupuestos teológicos y sus consecuencias jurídicas. 4. El ministerio eclesiástico 5. Principios constitucionales de la organización eclesiástica. 6. Las funciones de la organización eclesiástica.

1. PRELIMINARES. Una vez hemos visto en su conjunto la sociedad eclesiástica como la dimensión jurídica pública del Pueblo de Dios, vamos a analizar ahora la *organización eclesiástica*.

Como ya hemos dicho, abandonamos, por lo menos parcialmente, la sistematización teológica de esta materia, tantas veces seguida por los canonistas; ni el concepto de organización que manejamos corresponde exactamente a la noción teológica de jerarquía, ni la tripartición de potestades (de orden, de jurisdicción y de magisterio) será la pieza clave para sistematizar las funciones de la organización.

No nos mueve a ello ningún prurito de novedad, sino la estricta razón científica de que las nociones elaboradas por los teólogos no son suficientes para sistematizar jurídicamente la materia aquí tratada. Como es lógico, en ningún caso puede haber contradicción entre los resultados del método teológico y los del método jurídico; simplemente son diferentes la perspectiva y los criterios de sistematización. Por otra parte, el teólogo estudia esta realidad a nivel ontológico y en razón de la acción de Cristo, a cuyo través comprende, por las últimas causas, qué es la jerarquía y cuáles son sus funciones en cuanto derivadas de las de Cristo. El canonista parte indudablemente de estos datos, pero no se interesa —en su específico quehacer científico— más que por el fenómeno jurídico. En este sentido, el canonista ha de estudiar el fenómeno de la organización pública y oficial de la Iglesia, en cuanto plasmado positivamente en una organización actual y vigente. Esto supuesto, la organización eclesiástica, contemplada a nivel fenoménico, es el resultado de un proceso histórico de desarrollo de la organización pública y oficial de la Iglesia que, si bien comprende las realidades jerárquicas estudiadas por los teólogos, abarca también otros fenómenos que, o son derivaciones de esas realidades, o no pueden considerarse teológicamente como jerárquicas.

La organización eclesiástica debe ser objeto de estudio de la rama de la ciencia canónica del mismo nombre; pero como hay determinados aspectos y ciertas líneas de organización que provienen de la constitución de la Iglesia, hemos de hacer referencia a ella en Derecho Constitucional. Estas referencias quedarán necesariamente limitadas a lo que sea de interés para comprender los aspectos constitucionales, dejando el estudio más completo para la rama específica de la Organización eclesiástica. Las limitaciones aludidas explican por qué, pese a ser la noción de organización eclesiástica más amplia que la teológica de

jerarquía, la temática que vamos a estudiar en esta parte coincide prácticamente con la habitual de los teólogos; las líneas básicas, primarias y fundamentales –constitucionales– de la organización son precisamente aquellas que, desde su perspectiva peculiar, son objeto de atención de la Teología a causa de su origen divino y su relación con el sacramento del orden. Con todo, las perspectivas formales de conceptualización serán diferentes según acabamos de indicar.

2. NOCIÓN DE ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA. La sociedad eclesiástica, hemos dicho, es el factor jurídico-social que unifica en su aspecto externo al Pueblo de Dios en una unidad orgánica, al configurarlo como una estructura social organizada. Si la sociedad eclesiástica *estructura orgánicamente* a la Iglesia, quiere decir esto que comprende aquel conjunto de factores que vertebran –si se nos permite la expresión– social y unitariamente al Pueblo de Dios, dándole una organización.

¿Cómo se realiza esta vertebración? Mediante la existencia de una estructura organizada a quien se atribuye el establecimiento de los cauces por los que discurre la vida social del Pueblo de Dios. La coordinación de los esfuerzos tendentes al bien común, la facultad de decidir sobre las controversias y sobre las cuestiones coyunturales que afectan a la vida global del Pueblo de Dios y la gestión de los intereses comunes (las funciones públicas). A esta estructura eclesial organizada la denominamos organización eclesiástica y la entendemos como la ordenación orgánica de la dimensión oficial y pública de la Iglesia.

La noción de organización eclesiástica representa el concepto jurídico *correspondiente* –pero no idéntico– a la noción de jerarquía elaborada por la Teología, noción que si bien explica una de las perspectivas teológicas del fenómeno –la acción de los Pastores como continuación e instrumento de la acción de Cristo y en última instancia del designio salvífico de Dios (visión típicamente teológica)– es insuficiente para dar razón, desde un punto de vista jurídico, de la total realidad de la estructura pública de la Iglesia. Organización eclesiástica es una noción más amplia que la de jerarquía, pues abarca una serie de factores que dicha noción teológica no contiene. Se debe ello a que la perspectiva teológica es diversa y su abstracción es más intensa y, por lo tanto, «empobrece» el concepto en mayor grado que la noción jurídica, pues ésta, obtenida a nivel fenoménico, recoge todas las facetas de la organización pública: La jerarquía en sentido teológico constituye el núcleo central de la organización pública, pero ésta no se ciñe a aquélla.

¿Por qué hablamos de organización? ¿Qué significa al respecto el nombre y la idea de *organización*? La idea de organización sobrepasa la de simple or-

denación de actividades para evitar injusticias o desórdenes; cuando se habla de organización se hace referencia *al principio de distribución de funciones* (en general, al principio de división del trabajo) entre diversas personas u órganos respecto a unas actividades atribuidas a un todo unitario. Para que exista organización en sentido propio, es preciso que se trate de una unidad de actividades, esto és, de un conjunto de actividades atribuidas a una unidad, en cuyo interior se distribuyen las distintas funciones. Una masa de hombres se ordena; una empresa se organiza. Cuando hablamos de unidad orgánica respecto de la Iglesia, queremos decir que para la obtención de los fines públicos se opera en su interior una distribución ordenada de funciones que se atribuyen a distintos órganos o personas, los cuales aparecen como los titulares de dichas funciones.

Esta concisa descripción de la organización pone de relieve que es la noción que explica de modo más coherente, desde un punto de vista jurídico, la conformación de la Iglesia según la idea fundacional. Dos son, en efecto, las bases fundamentales que respecto a las funciones públicas se han señalado, hasta el punto de considerarlas como principios de Derecho divino sobre la constitución de la Iglesia: 1.^a) Las funciones públicas no han sido atribuidas a todo el Pueblo de Dios, sino sólo a un *ordo* o *status*, un conjunto de personas a quienes específicamente se les han conferido. 2.^a) Sólo quienes han recibido determinados grados del sacramento del orden pueden ejercer el ministerio correspondiente a esos grados (distinción de funciones dentro del *ordo* o *status*).

Este doble principio se denomina habitualmente *principio jerárquico* y a la conformación constitucional de la Iglesia que de ella resulta se la llama *constitución jerárquica de la Iglesia*. Ha sido también habitual en la doctrina señalar que este principio y esta conformación son principio y base fundamentales del Derecho constitucional de la Iglesia.

Durante mucho tiempo, el principio jerárquico se ha traducido en una visión personalista por influencia de las ideas reinantes acerca de la conformación de la sociedad civil desde la alta Edad Media —con precedentes en el Bajo Imperio— hasta prácticamente principios de nuestro siglo. El *status* que asume las funciones públicas de la Iglesia, se afirma, es el *ordo clericorum*, entendido como una *series personarum*, como un conjunto de personas con una situación de preeminencia en la Iglesia en cuanto titulares de la potestad de orden y titulares o capaces de la potestad de jurisdicción. De ahí que la Iglesia se concibiese como una *sociedad desigual*, en el sentido de estar compuesta por *dos clases de miembros*, los clérigos y los laicos, con posiciones *personales* diferentes respecto de la misión de la Iglesia. De ahí también, que tanto el CIC 17 como la doctrina anterior al II Concilio Vaticano comenzasen el estudio de las materias reguladas por las normas canónicas con el título *De personis*, de las personas en la Iglesia.

¿Por qué hablamos de visión o concepción personalista? Porque la situación del clérigo en la Iglesia, en cuanto tal clérigo, no se entendía jurídicamente sólo en el orden del *ministerio*, sino también en el orden del *estatuto personal*. Estas ideas llevaron a hacer penetrar la potestad de orden y, en su caso, la capacidad para la potestad de jurisdicción en la esfera de la condición personal, esto es, en el estatuto personal del clérigo. El clérigo se concebía no sólo como un ministro sagrado, sino como un tipo más pleno de cristiano. Desde el conocido pasaje recogido en el Decreto de Graciano, de autor desconocido («Duo sunt genera christianorum», los clérigos y los laicos), hasta la moderna fórmula de la *sociedad desigual*, el principio de distinción de funciones y la necesidad de estar ordenado para ejercer ciertos ministerios se vertió en una concepción personalista (estamental) que fue más allá de lo que es estrictamente el Derecho divino: el clérigo como un tipo de realización del cristiano, un fiel que en virtud de una consagración personal tiene una mayor capacidad de intervención en la misión de la Iglesia. En este sentido se dirá que el clérigo es *superior* al laico; que en la Iglesia los clérigos mandan y los laicos obedecen, porque los primeros constituyen la jerarquía y los segundos son los súbditos; que, por ello, los clérigos son titulares o capaces de la potestad, de orden y jurisdicción, mientras los laicos son incapaces, de modo absoluto o relativo según los casos, para poseer esas potestades, etc. Y siempre bajo el prisma de dos clases o estados de fieles, entendidos esos estados como estamentos, el estamento jerárquico y el estamento de los súbditos. Incluso en esta época postconciliar es frecuente todavía leer u oír expresiones tales como «estamento laical», «los diáconos son superiores a los laicos en la jerarquía» o que la participación activa de los laicos consiste en «colaborar con la jerarquía», etc. Como reacción extrema contra estas ideas, que no salvan suficientemente el Derecho divino y que desde un punto de vista científico confunden el concepto de fiel con el de laico, se afirmó por algunos que los ministros sagrados son «laicos ordenados», vaciando de contenido ontológico-sacramental la condición del clérigo.

No es posible aquí un estudio a fondo de este tema. Lo impide la limitada extensión de este libro y también una razón sistemática: bajo el llamado principio jerárquico y la denominada constitución jerárquica de la Iglesia se involucran en realidad una serie de cuestiones distintas –aunque relacionadas– simplificadas por una visión teológica del tema, no analizada por el método jurídico, necesario para dar una visión completa. De algún punto –por ejemplo, ¿es el laico sólo un colaborador de la jerarquía?– ya hemos tratado implícitamente al distinguir entre funciones o esferas privadas de actividad y funciones públicas. Nos limitamos ahora a decir que esta versión (a la que hemos calificado de estamental) fue puesta en crisis por la doctrina del II Concilio Vaticano, al proclamar la radical igualdad de los cristianos junto a la distinción de funciones. No hay dos clases o géneros de cristianos; sólo hay una clase de cristianos, los fieles, los discípulos de Cristo. Cosa diferente es la existencia de una distinción de ministerios –y que sólo se puedan desempeñar algunos de ellos si se ha recibido el sacramento del orden o la misión canónica– o de una diversidad de vocaciones específicas.

La concepción estamental es el resultado de una visión teológica –correcta como tal, pero insuficiente si no se integra en la visión jurídica para dar razón completa del fenómeno– traducida directamente a la conformación histórica de un específico contexto jurídico-social: la conformación estamental de la sociedad civil y eclesiástica del Antiguo Régimen. En la medida en la que en esta obra nos ocupemos de los diversos problemas simplificados bajo el enunciado del principio jerárquico, aludiremos sólo a la visión teológica –única que consideramos válida, aunque parcial–, prescindiendo en lo posible del segundo factor aludido.

A nuestro entender es preciso completar el planteamiento teológico actual del principio jerárquico por una construcción jurídica más exacta que la visión personalista. Este planteamiento jurídico puede resumirse en los siguientes puntos:

1.º) La idea fundacional de la Iglesia prevé la existencia en ella de una *organización oficial y pública* que es el centro de atribución de los fines públicos. Se trata de una organización institucionalizada que asume la titularidad de esos fines. Con ello se produce en la Iglesia una básica distribución de funciones, en cuya virtud sin pertenecer a la organización eclesiástica no se es titular de esos fines y misiones.

La existencia de una organización con funciones específicas cuyos titulares no las reciben por el bautismo, sino por un acto posterior, dimana de la economía de la salvación. Cristo no vino a cambiar la posición del hombre en su actual contexto –la dinámica de las realidades terrenas– sino a santificarlo. Por lo tanto, la vocación bautismal, al mismo tiempo que produce una tensión escatológica, no puede comportar una vocación general a dedicarse a ministerios eclesiásticos; por el contrario, vocación general de los cristianos es permanecer dedicados a las actividades temporales, a la vocación divina de la humanidad –recibida por naturaleza– de construir la *civitas terrena* y desarrollar las potencialidades inherentes a la acción humana en el mundo, integrando esta actividad en el orden de la redención. Sólo de este modo se cumple el armónico designio divino de la creación y de la redención. Es necesario, pues, que exista en la Iglesia un núcleo de personas *dedicadas* a los ministerios eclesiásticos, que reciban esta misión por acto ulterior al bautismo, puesto que el bautismo no produce –no sería lógico que produjese– esa dedicación y, por lo tanto, no confiere esos ministerios.

2.º) A este principio general –«sin pertenecer a la organización eclesiástica no se es titular de los fines y misiones que le han sido encomendadas»–, propio de cualquier organización, se une en el caso de la Iglesia el ya citado principio institucional: a) la organización eclesiástica debe su origen y su existencia a la voluntad fundacional de Cristo; b) la función pastoral, que constituye el nervio

central y el armazón de la organización eclesiástica, se recibe directamente de Cristo y se ejerce en su nombre y con su poder (acciones llamadas por los teólogos vicarias e instrumentales).

3.º) El *ordo* o *status clericorum* no se debe entender jurídicamente como una simple *series personarum* o estamento jurídico-social, sino como una línea de organización de ministerios y, por tanto, como unidad orgánicamente estructurada. En otras palabras, desde un punto de vista jurídico, *status* no debe traducirse primariamente por estado jurídico personal –aunque también lo comporte– sino como *establecimiento* (institución organizada), o estructura, con sentido análogo al que tiene la expresión romana aplicada a la organización pública («*status rei romanae*»).

Ordo por su parte es una expresión tomada de la organización municipal romana, que indicaba la Administración de los municipios. Por ello, algunos autores eclesiásticos de los primeros siglos (por ejemplo, Orígenes) usan en su lugar el término *curia*. De ahí la frecuente contraposición –atestiguada por los escritos de los cuatro primeros siglos– entre *ordo et plebs*, análoga a las conocidas fórmulas romanas *Senatus populusque*, *Curia et plebs*, *Senatus et plebs*.

Los efectos del sacramento del orden (la específica participación en el sacerdocio de Cristo, el carácter, etc.), inciden indudablemente en la persona del ordenado y de modo perpetuo. Por esta razón los teólogos califican la condición del ordenado como un *status*. A ello nada tiene que alegar el canonista; pero lo que no es legítimo es deducir de ahí que ese *status* sea necesariamente un estado jurídico. El concepto de estado jurídico (o si se prefiere el concepto jurídico de *status*) es bastante más restringido que la noción genérica de estado. El concepto jurídico de estado –como todo concepto jurídico– hace referencia al fenómeno jurídico, es decir, es una calificación del modo como un *status* aparece (fenomenología) en cuanto jurídicamente relevante. Por eso no hacemos cuestión de la realidad teológica –de la que hay que partir–; afirmamos, en cambio, que el *ordo*, entendido como conjunto de los ordenados, no es simplemente un estamento jurídico social (conjunto de personas con el mismo *status* jurídico personal), sino una unidad orgánicamente ordenada, esto es, una *organización*.

4.º) Sin embargo, la organización eclesiástica no se confunde con el *ordo clericorum*, pues hay aspectos de la organización eclesiástica que no están en relación directa con el sacramento del orden; esto es, no están constitucionalmente unidos a la recepción de dicho sacramento. El *ordo clericorum* representa una línea de organización, la central, pero no la única.

Consecuencia de esto es que, si bien nadie pertenece a la organización eclesiástica sin ser agregado a ella –agregación que no produce el bautismo– y por lo tanto el fiel,

por el sólo hecho de serlo, no forma parte de la organización, hay ciertas líneas organizativas en las cuales la distinción clérigos-laicos es irrelevante, puesto que no todas las funciones de la organización son constitucionalmente *clericales*, es decir, propias de los clérigos. Con otras palabras, no es correcto confundir las funciones clericales con las funciones de la organización eclesiástica.

Como ya hemos advertido, un tratamiento completo de estos puntos corresponde a la Organización eclesiástica. En lo que interesa al Derecho constitucional, dedicaremos el apartado siguiente a exponer los presupuestos teológicos en los que nos fundamos y la interpretación *jurídica* (no hablamos de Teología) que nos parece más correcta.

3. ALGUNOS PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS Y SUS CONSECUENCIAS JURÍDICAS. Hablar de presupuestos teológicos es referirse a aquellos factores que dimanen directamente de la acción fundacional de Cristo y al sentido último que esta acción imprimió a aquellas realidades eclesiales a las que dio origen de modo inmediato o son su derivación y conformación histórica. En este orden de ideas, descender a los presupuestos teológicos de la organización eclesiástica implica exponer la acción institucionalizadora y organizativa de Cristo (la distinción de funciones) y su sentido radical.

El más reciente magisterio de la Iglesia enseña la acción institucionalizadora y organizativa de Cristo en el capítulo III de la const. *Lumen Gentium* del II Concilio Vaticano. «Para apacentar el Pueblo de Dios —dice el n. 18 del citado documento— y acrecentarlo siempre, Cristo Señor instituyó en su Iglesia diversos ministerios ordenados al bien de todo el Cuerpo... Jesucristo, eterno Pastor, edificó la santa Iglesia enviando a sus Apóstoles como Él mismo había sido enviado por el Padre (cf. Io 20, 21) y quiso que los sucesores de éstos, los obispos, fuesen los pastores en su Iglesia hasta la consumación de los siglos. Pero para que el episcopado mismo fuese uno solo e indiviso, puso a la cabeza de los demás Apóstoles al bienaventurado Pedro y en él estableció el principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe y de la comunión».

Descritos estos principios fundamentales, los números 19 y 20 de la misma constitución conciliar resumen los trazos básicos del proceso histórico de cumplimiento de la idea fundacional. «El Señor Jesús, después de haber hecho oración al Padre, llamando a Sí a los que Él quiso, eligió a doce para que viviesen con Él y enviarles a predicar el reino de Dios (cf. Mc 3, 13-19; Mt 10, 1-42); a estos Apóstoles (cf. Lc 6, 13) los instituyó a modo de colegio o grupo estable, y puso al frente de ellos a Pedro, elegido de entre ellos mismos (cf. Io 21, 15-17). A estos envió Cristo, primero a los hijos de Israel, luego a todas las gentes (cf.

Rom 1, 16), para que, participando de su potestad, hiciesen discípulos suyos a todos los pueblos, los santificasen y los gobernasen (cf. Mt 28, 16-20; Mc 16, 15; Lc 24, 45-48; Io 20, 21-23) y así dilatasen la Iglesia y la apacentasen, sirviéndola bajo la dirección del Señor todos los días hasta la consumación de los siglos (LG, 19)... Esta divina misión confiada por Cristo a los Apóstoles ha de durar hasta el fin de los siglos (cf. Mt 28, 20), puesto que el Evangelio que ellos deben transmitir es en todo tiempo el principio de la vida para la Iglesia. Por lo cual los Apóstoles en esta sociedad jerárquicamente organizada tuvieron cuidado de establecer sucesores. En efecto, no sólo tuvieron diversos colaboradores en el ministerio, sino que, a fin de que la misión a ellos confiada se continuase después de su muerte, los Apóstoles a modo de testamento confiaron a sus cooperadores inmediatos el encargo de acabar y consolidar la obra por ellos comenzada, encomendándoles que atendieran a toda la grey en medio de la cual el Espíritu Santo los había puesto para apacentar la Iglesia de Dios (Act 20, 28). Establecieron, pues, tales colaboradores y les dieron la orden de que, a su vez, otros hombres probados se hicieran cargo del ministerio al morir ellos. Entre los varios ministerios que ya desde los primeros tiempos se ejercitan en la Iglesia, según testimonio de la tradición, ocupa el primer lugar el oficio de aquellos que, constituidos en el episcopado, por una sucesión que surge desde el principio, conservan la sucesión de la semilla apostólica primera... Así, pues, los obispos, junto con sus auxiliares presbíteros y diáconos, recibieron el ministerio de la comunidad para presidir en nombre de Dios sobre la grey, de la que son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros dotados de autoridad. Y así como permanece el oficio concedido por Dios singularmente a Pedro, el primero entre los Apóstoles, y se transmite a sus sucesores, así también permanece el oficio de los Apóstoles de apacentar la Iglesia que permanentemente ejercita el orden sacro de los obispos. Enseña, pues, este sagrado Sínodo que los obispos han sucedido por institución divina en el lugar de los Apóstoles como pastores de la Iglesia (LG, 20)» .

¿Qué conclusiones podemos sacar de estos textos en orden a la construcción jurídica?

1. *La estructura «ordo-plebs»*. Fundada la Iglesia por Cristo, mediante la reunión de sus discípulos, de entre ellos eligió los Doce Apóstoles a los que confió el sacerdocio *ministerial* y la función de apacentar al Pueblo de Dios. De este modo, además de los factores que dan estructura y forma al *populus christianus* o conjunto de fieles (principios de igualdad y variedad, vocación a la santidad y al apostolado, sacerdocio común...), la Iglesia recibió –por la creación del Colegio de los Apóstoles– otro factor estructural y conformante: el *ordo*.

Este *ordo* dice relación a los fieles (al pueblo o *plebs christiana*) de dos modos: 1.º En cuanto que el *ordo* tiene unas funciones específicas –servicio pastoral– respecto de la *plebs*. 2.º En cuanto que, siendo los fieles miembros activos, existe una esfera de actividad eclesial en la que el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común se postulan mutuamente y son complementarios: es el ámbito de la *cooperatio organica*. Por ejemplo, la actividad apostólica del fiel desemboca con frecuencia en un punto en el que se hace necesario impulsar a la persona tratada al sacramento de la penitencia; o bien, la santificación de las realidades terrenas, al encontrar su culmen en el sacrificio eucarístico, implica la concurrencia del sacerdocio ministerial y del sacerdocio común. Asimismo, la puesta en práctica de la vocación a la santidad exige la vida sacramental, etc.

Es claro por lo que acabamos de ver, que la estructura *ordo-plebs* no existe por el simple hecho de que haya en la Iglesia –o en una formación social interior a ella– clérigos y laicos. Dicha estructura existe por la articulación orgánica del *ordo* y de la *plebs* según las respectivas funciones y situaciones constitucionales. Así, una orden religiosa compuesta de clérigos y legos no tiene la estructura *ordo-plebs*, porque los vínculos entre unos y otros son los asociativos y no se relacionan, en cuanto religiosos, como *ordo-plebs*. En cambio, una parroquia tiene esa estructura, pues el clero parroquial y los fieles se relacionan según ella.

De acuerdo con lo dicho, la estructura *ordo-plebs* está constituida por el conjunto de vínculos de la *communio hierarchica*, que comprende: a) la relación pastor-fieles, esto es, el vínculo entre el pastor y los fieles en orden a la función de los sagrados pastores de guiar al pueblo cristiano mediante el magisterio y la jurisdicción; b) la relación clero-fiel en cuanto a la predicación de la Palabra y a la administración de los sacramentos, es decir, la relación de servicio del *ordo* respecto a la *plebs* con los derechos y deberes inherentes a ella; y c) el vínculo de cooperación orgánica entre el *ordo* y los fieles.

2. *Existencia de una organización*. Según acabamos de ver la Iglesia tiene constitucionalmente la estructura *ordo-plebs*. De esta estructura –una vez estudiado el pueblo cristiano– nos interesa ahora el *ordo*, que es el que se conforma como una *organización*. Más exactamente, es él mismo una organización, el núcleo central de la organización eclesiástica: ésta es la primera conclusión que se deduce de los textos conciliares transcritos. Por organización queremos decir que el *ordo* no es primamente un conjunto de personas o estamentos, sino un conjunto ordenado y jerarquizado de oficios, órganos y ministerios.

Por voluntad de Cristo existe *en* la Iglesia (no sobre ella o junto a ella) un conjunto de ministerios («in Ecclesia sua varia ministeria instituit»); estos mi-

nisterios aparecen en la Iglesia como sociedad jerárquicamente organizada («in hac societate hierarchice ordinata»). Hay, por lo tanto, una estructura institucional organizada (una organización), a quien se ha otorgado la función pastoral. Esta estructura pastoral asume la misión divina confiada por Cristo (no por los fieles) a los Apóstoles y a sus sucesores.

Esta estructura forma una unidad. Lo es el episcopado —uno e indiviso— con el Papa como principio y fundamento visible de la unidad de la comunión jerárquica. Lo es el conjunto de órdenes sacramentales, puesto que los presbíteros y diáconos son colaboradores y auxiliares de los obispos.

3. *Institucionalización*. Asimismo los textos citados ponen de relieve una institucionalización; es decir, la misión confiada aparece como un factor transpersonal, y asimismo fueron institucionalizados sus titulares y los cauces.

En efecto, se afirma que Cristo «instituyó ministerios», que la misión divina recibida por los Apóstoles (o sea, la misma e idéntica misión proclamada en su tiempo por Jesús) «ha de durar hasta el fin de los siglos». Esto supone una voluntad fundacional objetivada que contiene esa misión, una misión que permanece por el mandato de Cristo e institucionalizada mediante la creación de ministerios a los cuales se ha transmitido esa misión. Por ello los titulares de la misión «se suceden», terminología que carecería de sentido sin un elemento permanente en relación con el cual unas personas son sucesoras de otras.

Toda sucesión requiere por su propia naturaleza un elemento permanente y objetivo en relación con el cual se da la sucesión: un cargo, unos bienes, etc. Cuando no hay ese elemento objetivo permanente no hay sucesión propiamente dicha, sino, en todo caso, participación o continuidad. Sólo puede haber sucesión donde hay una titularidad objetivada. De ahí que en relación a Cristo haya participación en su misión, no sucesión, pues Cristo mantiene personalmente la titularidad de una misión que es estrictamente personal; no hay titularidad objetivada. En cambio, Cristo es prolongado y continuado en la historia por una institución en la que se objetivan (con dimensión transpersonal) unos ministerios que realizan la misión de Cristo; en relación con estos ministerios se da la sucesión. Si no hubiese institucionalización no habría sucesión —y la sucesión apostólica es pieza clave en el dogma católico— sino mera continuidad. Por lo tanto, si hay sucesión, no hay sólo participación ni continuidad de misiones estrictamente personales; asimismo ha de haber, necesariamente, un ministerio permanente e institucionalizado.

Junto a la institucionalización de la misión hay también una institucionalización de sujetos de atribución. En concreto y por lo que atañe a los pasajes de la const. *Lumen Gentium* citados (no pretendemos hacer un estudio completo del tema), el Colegio apostólico es presentado como «un grupo estable» insti-

tucionalizado; esto es, no constituye simplemente el resultado de una suma de personas con idéntica misión, sino el sujeto de atribución de un ministerio (un ministerio, un sujeto genérico de atribución). En este sentido, el Colegio apostólico aparece como una unidad institucional de personas con una unidad de misión. Esta característica se revela sin género de dudas en lo ocurrido en la época apostólica: *a)* en algún caso se produce una sustitución de personas: Judas es sustituido por Matías (sin embargo, Matías no *sucede* a Judas, ni a otro Apóstol) lo que significa que, siendo un colegio a extinguir en cuanto apostólico (es decir, formado por los Apóstoles), pudo completarse, ante la infidelidad de uno de ellos, al iniciar el ejercicio de su misión; *b)* en otros casos hay quien participa de la misma misión de los Apóstoles, por una agregación posterior, como es el caso de San Pablo; *c)* el Colegio apostólico es sucedido por el Colegio episcopal (esto es, no hay una sucesión personal, o sea doce —o trece— líneas de sucesión personal, sino que un colegio sucede a otro) y ya hemos dicho que no puede haber sucesión sin misión institucionalizada y que la sucesión se da en la cualidad de sujeto de atribución de la misión; por lo tanto, si al Colegio apostólico sucede el Colegio episcopal, el sujeto de atribución es una unidad colegial de cuya misión participan quienes forman parte de ella. Todo ello nos indica que el Colegio apostólico no es comprensible sin una dimensión institucional transpersonal.

Al mismo tiempo, la acción fundacional de Cristo ha supuesto la creación de un *oficio* o ministerio permanente (el *caput visibile Ecclesiae*) como un ministerio específico a desempeñar por Pedro —uno de los discípulos llamados a formar parte del Colegio apostólico— y sus sucesores, que son miembros del Colegio episcopal; hay por lo tanto una institucionalización de funciones, pues se trata de un oficio o ministerio objetivamente existente cuyos titulares se suceden por *provisión* del oficio. Ello equivale a la existencia de órganos, en relación con los cuales las personas singulares son sus titulares o portadores (*Organträger*). El conjunto de funciones del oficio tiene por sujeto de atribución al órgano y en consecuencia son funciones institucionalizadas, no personales.

Este ministerio específico u oficio surge en el Colegio apostólico, que al desarrollar su actividad conoció asimismo una distribución de funciones, lo que nos indica que fue un grupo estable y organizado, aunque la organización fuese muy incipiente.

Por último cabe señalar que la institucionalización de que venimos hablando abarca también unos cauces institucionalizados: la imposición de manos o sacramento del orden y la *missio canonica*, como actos a través de los cuales se accede —sin hacer ahora más precisiones— bien al *ordo* (Colegio episcopal, por ejemplo) bien a un oficio (caso del Romano Pontífice).

En resumen, podemos decir que hay una institucionalización de funciones (ministerio eclesiástico en general, oficios o ministerios particulares), una institucionalización de titulares (cuerpos o grupos estables) y una institucionalización de cauces (sacramento del orden, misión canónica). Todo ello comprendido en una unidad orgánica por medio de vínculos, relaciones y otros factores jurídicos (la comunión jerárquica como realidad orgánica que exige forma jurídica), que unifican y organizan jerárquicamente este complejo en la unidad institucional que denominamos organización eclesiástica.

4. *Unidad y desconcentración.* También los textos citados muestran un proceso de *desconcentración de funciones* dentro del único y total ministerio. ¿Qué se entiende por desconcentración de funciones? Por tal se entiende el proceso dinámico organizador, en cuya virtud parte del conjunto de funciones primitivamente concentradas en un órgano o persona son desglosadas y atribuidas a otros órganos o personas, que quedan en una situación de dependencia o cooperación con respecto al primitivo centro de atribución. Esta desconcentración no atenta contra la anterior unidad, por cuanto entre los nuevos órganos —o personas— titulares de las funciones y el primitivo centro de atribución se establecen relaciones de coordinación y de jerarquía (subordinación, control...).

Esto supuesto, el proceso de desconcentración de funciones aparece con claridad meridiana en la época apostólica. Los Apóstoles, siguiendo instrucciones de Cristo, tuvieron «diversos colaboradores» (las fuentes señalan los obispos-presbíteros, los diáconos), lo que dio lugar a aquellos tres grados de órdenes sagradas llamados episcopado, presbiterado y diaconado (únicos grados posibles dentro del sacramento del orden). Es decir, para atender al cumplimiento de la misión recibida, los Apóstoles transmitieron diversas funciones a otros fieles, no haciéndoles Apóstoles (lo que equivaldría a un incremento numérico), sino colaboradores suyos en determinadas funciones orgánicamente establecidas (desconcentración de funciones). Así, los obispos *regían* las comunidades; en cambio, los diáconos aparecen para el desempeño de ciertas funciones auxiliares: «Por aquellos días, creciendo el número de los discípulos, los helenistas murmuraban contra los hebreos, porque en el ministerio cotidiano se desatendía a sus viudas. En atención a esto, los Doce, convocando a todos los discípulos, les dijeron: No es justo que nosotros descuidemos la palabra de Dios por tener cuidado de las mesas. Por tanto, hermanos, nombrad de entre vosotros siete hombres... a los cuales encarguemos este ministerio. Y con esto podremos nosotros emplearnos enteramente en la oración y en la predicación de la palabra... Presentáronlos a los Apóstoles, los cuales, haciendo oración, les impusieron las manos» (Act 6, 1-6).

Esto nos indica que los Apóstoles recibieron de Cristo las funciones públicas de la organización eclesiástica (concentración de funciones en los Apóstoles) –además de algunas extraordinarias o personales– con el mandato de desarrollarla (no es, pues, la desconcentración que afecta a los grados del sacramento del orden algo motivado exclusivamente por una contingencia histórica, susceptible de variaciones esenciales con el correr de los tiempos). De ahí que muy pronto encontramos a los Apóstoles con una organización algo más compleja, fruto de una desconcentración de funciones por vía sacramental: los Apóstoles y sus colaboradores. A esta primitiva organización suceden «los colaboradores» una vez el Colegio apostólico deja de existir; pero estos colaboradores, que recibieron «el ministerio de la comunidad» (las funciones públicas), representan un conjunto *organizado*: «los obispos junto con sus auxiliares presbíteros y diáconos». Es decir, la misma misión institucionalizada aparece conferida mediante una organización desconcentrada a un conjunto de personas, de las cuales unas –los obispos– reciben la sucesión apostólica, en el sentido de confiarse a ellos la *capitalidad de la comunidad*: «Entre los varios ministerios que ya desde los primeros tiempos se ejercitan en la Iglesia... ocupa el primer lugar el oficio de aquellos que, constituidos en el episcopado, por una sucesión que surge desde el principio, conservan la sucesión de la semilla apostólica primera». Es decir, los obispos suceden a los Apóstoles como titulares de las funciones capitales, de las que los demás grados son cooperadores y ministros. Las otras personas (presbíteros y diáconos) aparecen en relación de subordinación (son cooperadores y ministros), sus actividades son coordinadas por el obispo (función de regir) y están bajo su control (lo típico de un proceso de desconcentración).

Una consecuencia clara del fenómeno de desconcentración observado, junto al fenómeno anteriormente señalado de existencia de ministerios u oficios peculiares (el primado), es que el llamado *ordo clericorum* es, en realidad, una organización, o más exactamente una estructura organizada que constituye el nervio central de la organización eclesiástica. Los ministerios son inseparables del *ordo*, que no debe concebirse como un simple conjunto o *coetus* de personas que, ulteriormente, son designadas para cubrir unos oficios o ministerios de la organización como algo distinto del *ordo*. El *ordo episcoporum* es ya titular de una misión con unos colaboradores (el *ordo presbyterorum*) y unos auxiliares (el *ordo* de los diáconos) con distribución de funciones entre sí y con ciertos oficios, unos constituidos por Cristo mismo (el primado de Pedro), y otros establecidos más adelante por la Iglesia; es decir, conteniendo un principio de organización, que por un proceso histórico se va desglosando en una multiplici-

dad de ministerios. El *ordo* no es un *coetus personarum* avocado a desempeñar funciones de la organización; es ya organización, una línea, la central, de la organización eclesiástica. Por eso es una *unidad orgánica*.

Todo esto no puede explicarse –al menos desde un punto de vista jurídico– por la vía de una sucesión exclusivamente personal. Sólo se explica mediante la existencia de una organización institucionalizada, esto es, un centro de atribución de las funciones públicas con existencia objetiva y permanente (institución) y basado en una voluntad fundacional, que va sufriendo un proceso de organización, distribución de funciones y sucesión de titulares previsto en dicha voluntad fundacional. En otras palabras, Cristo fundó la Iglesia y la constituyó con la dimensión pública de sociedad eclesiástica, de naturaleza institucional, en la que, por voluntad suya, hay una estructura pública *organizada* y susceptible de ulterior organización; a esta estructura organizada se atribuye el gobierno, control y gestión de la función pública (constitución jerárquica de la Iglesia, según el lenguaje de los teólogos). La desconcentración de funciones se realiza en relación al doble elemento permanente de la Iglesia: ontológico (línea sacramental) y jurídico.

Indudablemente cuanto acabamos de decir no puede ser interpretado –nada más ajeno a nuestro pensamiento– olvidando la dimensión personal (participación ontológica en el sacerdocio de Cristo, carácter sacramental, etc...) de la sagrada ordenación. El ministerio del ordenado (obispo, presbítero, diácono) no es sólo una función conferida jurídicamente a un fiel; es una vocación personal y el sacramento del orden supone una nueva configuración en Cristo de orden ontológico. En cambio nos parece que en este punto deben tenerse presentes las siguientes consideraciones.

En primer lugar, que estas realidades personales ontológicas no dan nacimiento a una nueva *clase* de cristianos (una mayor plenitud del ser cristiano), pues el sacramento de la madurez cristiana es la confirmación y no el orden; en consecuencia, jurídicamente no es correcto configurar esas realidades como división estamental de fieles, pues tal división presupone partir de distintos *grados* de intensidad de vida cristiana, y precisamente en esta línea se da una igualdad radical entre todos los fieles.

En segundo lugar, que la principal dimensión social jurídicamente relevante de esas realidades es el *ministerium*. Ya hemos dicho repetidamente que la construcción propia de la ciencia del Derecho ha de partir del fenómeno jurídico, haciendo abstracción de las demás realidades –lo metajurídico– aunque partiendo de ellas. De ahí que las páginas precedentes y las siguientes se centren prevalentemente en el *ministerium* por exigencias del método jurídico. Con ello se pretende sólo ceñirse a la tarea propia del canonista, dejando al teólogo la suya, que consistirá en el estudio completo de estas realidades. Al canonista le compete sólo el *aspecto jurídico*, que por supuesto no agota toda la realidad.

Por último, es preciso tener en cuenta que no es posible una visión completa y coherente del tema estudiado si no se supera la curiosa dualidad que es típica de tantos trabajos sobre él. Es en efecto fácilmente constatable que muchos autores, al tratar del presbítero y de su ministerio, insisten en la dimensión personal de los efectos de la ordenación y no tienen el menor escrúpulo en utilizar el concepto de *status* en su versión estamental, hasta el punto de aparecer el ministerio (incluida la *potestas regendi*) como algo eminentemente personal, algo transmitido directa y privativamente a la persona. Sin embargo, cuando hablan de la Iglesia, aparece inmediatamente el factor institucional (la misión de la Iglesia, la misión de la jerarquía, los ministerios apostólicos, etc.), de tal suerte tratado, que el factor personal queda casi en la penumbra.

Ambos factores juegan armónicamente en la configuración del ministerio eclesiástico. La coherencia entre ambos aspectos (el personal y el institucional, que siempre tiene una dimensión transpersonal) debe encontrarse en el doble aspecto permanente, ontológico y jurídico, de la Iglesia. En este sentido, no es correcto entender el ministerio como una realidad simplemente jurídica (un simple mandato, una función, un deber). Ahora bien, el aspecto ontológico-sacramental de la ordenación es una participación específica en el sacerdocio de Cristo *en orden al ministerio*, no en orden a una madurez o plenitud de la filiación divina (esto es, del ser del fiel en cuanto tal fiel). Esa participación no hace al ordenado más cristiano, más discípulo de Cristo, sino que se le da en razón de un servicio eclesial. Es, pues, una participación misteriosa que hay que entender en razón del único ministerio de Cristo, continuado en la historia por la Iglesia a través del *ordo*. De ahí que el sacramento del orden no pueda comprenderse si no es en relación al ministerio total y único de la Iglesia. Un ministerio que es misterioso, y como tal formado por la unidad de los elementos ontológicos y jurídicos. La dimensión personal no es, pues, otra cosa que participación en el ministerio institucionalizado, que es personal en el sentido de recaer en la persona y configurarla ontológicamente, dándole poderes en orden al ministerio y conformándole personalmente como *ministro*, como servidor —en el más alto significado del servicio— al igual que Cristo; y puesto que esta conformación es ontológica y conforma (sella) a la persona como tal, es una conformación perpetua. Pero no es una dimensión personal en el sentido de un ministerio que recayese singular y aisladamente en la persona —en relación única y directa con Cristo— al modo de los antiguos profetas o de ciertos carismas personalísimos. Es, por el contrario, un ministerio que es participación del único ministerio institucionalizado en una única y singular institución que, por ser misteriosa, tiene un doble factor; ontológico y jurídico.

Así, pues, el elemento personal de los efectos de la ordenación no es óbice —al contrario es un elemento positivo— para la consideración ministerial del sacerdocio, para comprenderlo como *ministerio*, en razón del cual se da la participación ontológica. Precisamente porque es participación de un ministerio único, el *ordo* no es simplemente un conjunto numérico de ordenados con unas relaciones de solidaridad y fraternidad

(solidaridad de intereses), sino una unidad orgánica. No es un estamento, es una organización. Y esto, no sólo en virtud de los factores jurídicos, sino de los mismos factores ontológicos, que si inciden en la persona, son participación del aspecto misterioso de esa unidad superior que es la Iglesia cuya Cabeza es Cristo.

5) «*Ordo*» y *organización*. De acuerdo con lo dicho hasta ahora el *ordo* debe ser entendido como unidad orgánica, esto es, como una línea de organización en la que hay una estructuración orgánica del ministerio. Por lo tanto, el *ordo* de los obispos no es sólo el conjunto de personas que han recibido el episcopado, sino también la organización episcopal: Papa, patriarcas, metropolitanos, obispos diocesanos, obispos auxiliares, etc. Acceder a este *ordo* es acceder a un ministerio. Lo mismo cabe decir del *ordo presbyterorum* y del *ordo* de los diáconos.

De ahí el principio básico de que no debe ser ordenado nadie si no es en razón de las necesidades de la Iglesia. Y es que el sacramento del orden no es la fuente de un estamento eclesial, sino un modo de recibir unos ministerios.

En virtud del *factor organizador* no se da *funcionalmente* una única figura de presbítero, de diácono o de obispo. Hay entre ellos una distribución ordenada de funciones, por la cual unos tienen más funciones que otros. Así, por ejemplo, es distinta la figura o tipo del vicario parroquial que la de capellán de religiosas o la de párroco; todos son presbíteros, pero con funciones diversas. Lo mismo ocurre con el episcopado: no es lo mismo el obispo auxiliar que el patriarca, el Papa que un obispo diocesano, ni éste es igual a un ordinario castrense. Este factor organizador nos indica que, por ser el *ordo* una unidad orgánica, hay en él una distribución funcional y organizada —por lo tanto desigual— de funciones.

En cada una de estas figuras se dan funciones diversas y complementarias. Un párroco, por ejemplo, tiene unas funciones estrictamente sacerdotales (atención sacramental, culto divino, celebración de la eucaristía) y otras funciones de tipo administrativo, apostólico, etc., a cuyo desempeño se accede por la provisión canónica del oficio. Pero todas ellas se unen en la figura del párroco, como presbítero que preside una comunidad cristiana (la parroquia). Lo mismo cabe decir de la figura del Papa, del obispo diocesano, etc.

Estos hechos ponen de relieve la necesidad de profundizar mucho más todavía en el estudio del sacramento del orden y de la naturaleza del *ordo*. Advirtamos simplemente que las soluciones teológicas necesitan de un ulterior estudio jurídico que las complete. Los teólogos, por su peculiar grado de abstracción, nos dan los datos *universales*, aplicables, bien a todo ordenado, bien a todos los que pertenecen a un grado del *ordo*,

prescindiendo —es de suponer que correctamente desde su perspectiva— de las diferencias singulares de cada ministerio dentro del *ordo*. En este sentido, cuando hablan de que el sacramento del orden confiere tales o cuales funciones, ha de interpretarse lo que dicen en este orden de afirmaciones universales despojadas de las peculiaridades de cada ministerio singular. También en virtud de esta misma abstracción, cuando hablan de las funciones del obispo o del presbítero hay que entender estas afirmaciones como datos generales o universales, esto es, que reflejan, no la función de todos y cada uno de los obispos o de los presbíteros, sino la función del *ordo*, de la que cada obispo o presbítero participa, pero no siempre del mismo modo.

6) *Facultad de la Iglesia de autoorganizarse*. Los textos que estamos estudiando ponen de manifiesto que la Iglesia tiene la facultad de autoorganizarse —dentro de las líneas maestras delineadas por el Derecho divino— a través de sus potestades jurídicas; y que, por lo menos en la época apostólica, gozó de una facultad similar —en qué términos es cuestión teológica que excede de la ciencia canónica— en el orden sacramental (diversidad de grados del sacramento del orden), por lo menos en el sentido de dar existencia histórica a una disposición divina. Esta facultad de organizarse se realiza, una vez producida históricamente la desconcentración por vía sacramental, por medio de una organización de tipo jurídico, que supone el ejercicio del poder jurídico. Es más, la instancia jurídica no es ajena a la desconcentración sacramental porque la imposición de manos (la sagrada ordenación) tiene una dimensión jurídica que puede verse afectada por la acción organizadora, desde el desglose entre sacramento y misión canónica operado históricamente, hasta la desigualdad funcional efectuada dentro de cada *ordo* o cuerpo. Todo lo cual nos indica que la conformación concreta de la organización eclesiástica es fruto de una *decisión* (voluntad) de la Iglesia que unas veces ha puesto en juego su doble dimensión, jurídica y sacramental —no entramos en qué sentido—, y en otras ocasiones sólo el factor jurídico.

7) *Tipos de funciones*. Supuesto el progreso de conformación evolutiva de la organización de la Iglesia, el nervio central de ella es el *ordo*. Pero el *ordo* —o conjunto de *ordines* (episcopal, presbiteral, diaconal)— no es toda la organización.

En efecto, hay una serie de ministerios que, si bien son complemento del *ordo*, no lo constituyen. Se trata de aquel conjunto de oficios o ministerios que ejecutan las decisiones de los oficios del *ordo*, colaboran con ellos, ejercen funciones consultivas, subalternas o auxiliares, etc. Esto es, lo que en la ciencia de la organización se denomina el *staff* (o *staff and line*, cuando asume ciertas funciones de dirección) y aquel conjunto de oficios que representan la desconcentración de un oficio del *ordo* en una serie de ministerios vicarios en razón

del desempeño de su misión. En estos casos, el oficio principal se extiende –por así decir– y se prolonga en una serie de oficios o ministerios que coadyuvan en el cumplimiento de unas funciones que radicalmente son propias del oficio principal. Son, como hemos dicho, el *staff* de ese oficio y sus órganos vicarios. Así al oficio episcopal acompaña la curia diocesana y al oficio de Papa la curia romana. De este modo surgen a nivel de la Santa Sede una serie de oficios: prefectos de las Congregaciones, por ejemplo. A nivel diocesano: vicario general, vicario judicial, etc.

Por lo que al *staff* se refiere es menester tener en cuenta que son muchas las funciones de este tipo que no están relacionadas con la posesión de un sacramento, sino sólo con una capacidad o habilidad técnica; la idoneidad para desempeñarlas no es una idoneidad sacramental, sino una competencia profesional específica, un *ars* (técnica) o una *scientia* (unos conocimientos). Tal es el caso –por ejemplo– de los órganos consultivos o de asesoramiento. Estas funciones pueden estar (también pueden no estarlo) institucionalizadas en oficios, servicios, organismos colegiales, etc. En estos casos, los ministerios institucionalizados son organizados por el Derecho, la investidura la concede el nombramiento, la capacidad se funda en la competencia profesional, los requisitos los establecen las leyes ordinarias y carece de sentido plantearse aquí problemas de sacramentos.

Es ésta otra zona de la organización eclesiástica en la que la distinción clérigos-laicos es irrelevante, desde un punto de vista constitucional, en lo que atañe a la capacidad jurídica para desempeñar las funciones correspondientes; ser clérigo o ser laico carece de significación jurídica constitucional, pues lo que está en juego es únicamente la competencia profesional. Siguiendo el ejemplo anterior, para asesorar sobre una cuestión canónica, teológica, económica o de arquitectura, la única habilidad que tiene significación básica es la de ser canonista, teólogo, economista o arquitecto. Y desde luego estar o no ordenado tiene tanta significación como la raza o la estatura. Ni la función ni la habilidad proceden del sacramento del orden, sino respectivamente del nombramiento –caso de las funciones institucionalizadas que es a las que nos referimos– y de la competencia profesional si es que quieren buscarse fundamentos ontológicos. Por lo tanto, cualquier actitud al respecto que pueda calificarse de discriminación es inconstitucional.

Otra cosa diferente es que haya órganos *staff* que, por su propia naturaleza, deban estar constituidos por clérigos o por laicos. Evidentemente un *consilium de laicis* no parece que deba estar formado por diáconos, ni que un consejo de párrocos o de presbíteros deba estarlo por técnicos de televisión.

Respecto de los órganos vicarios –esto es, que realizan funciones en nombre del titular de otro oficio–, sus funciones no pueden considerarse como atri-

buidas radicalmente por el *ordo* recibido por el titular del órgano vicario. La razón es simple: ejercen funciones que son propias del titular de otro oficio y, por consiguiente, su radicalidad sacramental hay que buscarla, en todo caso, en el órgano del cual se es vicario. Así, las funciones del vicario general de una diócesis no son funciones *radicalmente* presbiterales, sino episcopales.

¿Cabe, en este supuesto, hablar de que estas funciones vicarias sólo pueden realizarlas los clérigos? La respuesta no puede ser general para todos los casos. Hay funciones vicarias reservadas, no a los clérigos —que esta generalización es incorrecta—, sino a quienes han recibido un grado determinado del orden: presbíteros, diáconos, etc. Se trata de aquellos casos en los que se da un fenómeno de vicariedad en relación con funciones de jurisdicción, servicio o ejecución, cuyo desempeño exige necesariamente el ejercicio de la potestad de orden; esto es, cuando el oficio vicario está configurado de tal manera que engloba funciones que sólo pueden desempeñarse previa la sagrada ordenación. Se trata, en realidad, de figuras mixtas en las cuales la vicariedad se da sólo en el aspecto de jurisdicción, servicio o ejecución del ministerio configurado.

En los demás casos, tampoco tiene relevancia constitucional la distinción clérigos-laicos respecto de la capacidad para desempeñar esos ministerios. Ni el oficio de vicario judicial ni el de auditor de la Rota, por ejemplo, exigen como requisito de capacidad ser clérigo desde un punto de vista constitucional.

8) *La atribución de las funciones de la organización eclesiástica: la misión canónica y su relación con el sacramento del orden.* a) Del conjunto de funciones que desempeña la organización eclesiástica, unas están institucionalizadas (oficios eclesiásticos) y otras no; entre estas últimas están las funciones litúrgicas y las propias de la potestad de orden. Pero todas ellas se realizan por los sujetos de la organización eclesiástica en virtud de la misión recibida. El nombre de los Apóstoles —que Cristo les impuso y consta en el Evangelio— lo declara inequívocamente: *enviados*. Si a los Apóstoles se les llamó enviados, fue porque eso es lo que fueron radicalmente: enviados de Cristo para la misión específica de acrecentar y apacentar la Iglesia. Por lo tanto, la pieza clave para la atribución de las funciones del *ordo* y del resto de la organización eclesiástica es la *missio* o misión. Las funciones de la organización eclesiástica se atribuyen por un acto de voluntad de Cristo y la Iglesia (cfr. c. 840) o de la Iglesia, que recibe el nombre de *misión* o también *misión canónica*.

Este acto de misión puede ser sacramental —sacramento del orden— o no sacramental; pero en ambos casos es jurídica, o sea, es un acto de voluntad con eficacia jurídica que constituye al titular de las funciones de la organización eclesiástica en la situación de tal, que es una situación de atribución de una función.

b) Veamos el sacramento del orden, en cuanto acto de atribución de funciones. Como todo sacramento, el orden tiene unos efectos ontológicos (carácter sacramental, aumento de la gracia habitual y gracia sacramental) y –como otros sacramentos– tiene una eficacia jurídica: atribución de unas funciones, a cuyo desempeño se destina al ordenado. Esto es, otorga una misión.

Esta índole de acto de misión a realizar unas funciones en la Iglesia constituye el núcleo central de este sacramento. El sacramento del orden es el acto sacramental de imposición de manos (signo de enviar a desempeñar una misión) en cuya virtud, por voluntad de Cristo y de la Iglesia, el ordenado recibe una misión en la Iglesia (episcopal, presbiteral, diaconal), en función de la cual se recibe una consagración y la gracia. Ahora bien, se trata de una misión que incluye una serie de facultades y poderes, que exigen una cristoconformación que no ha sido otorgada en el bautismo ni en la confirmación. Por lo tanto, el acto de misión o atribución de funciones otorga a la vez *ex opere operato* esa cristoconformación mediante el carácter sacramental, y con ella dichas facultades y poderes.

De ahí que el acto sacramental de misión produzca unos efectos ontológicos, que son dos: una conformación con Cristo Cabeza que comporta el sacerdocio ministerial (o el ministerio de servirle: los diáconos) y la potestad de orden o poderes propios del sacerdocio ministerial (o ministerios diaconales en su caso).

c) Hay otra forma de misión canónica que no es sacramental, sino simplemente jurídica. Es un acto jurídico de voluntad de la potestad competente que otorga funciones dentro de la organización eclesial. Esta misión canónica simplemente jurídica es la propia de las funciones que son complemento del *ordo* (el *staff* o *staff and line*) y de las vicarias que no exigen el sacramento del orden.

Hay, pues, una doble vía para la misión canónica: el sacramento del orden y la misión simplemente jurídica. En cambio, debe evitarse dar la impresión de que el sacramento del orden es una vía distinta de la misión canónica en los oficios propios del *ordo*. El sacramento del orden es una forma –y forma privilegiada– de misión canónica.

Esto, sin embargo, precisa de ulterior explicación, pues desde hace siglos los oficios propios del *ordo* se otorgan en dos fases: el momento de la imposición de manos y un ulterior –a veces anterior– acto de misión canónica (provisión del oficio). ¿Es en estos casos la provisión del oficio un acto de misión simplemente jurídica separada del sacramento del orden? He ahí una cuestión que debe ser tratada, aunque sea brevemente dada la índole de esta obra.

d) Sacramento y provisión de los oficios propios del *ordo* —aquellos para los cuales su titular (*enviado* por Cristo y por la Iglesia) necesita de la cristoconformación específica (episcopal, presbiteral o diaconal) —no siempre estuvieron desglosados en dos fases. En efecto, primitivamente, como ha puesto de relieve la investigación histórica, el clérigo se ordenaba para tal o cual oficio o ministerio concreto, que le era otorgado por la imposición de manos. Este único acto otorgaba a la vez los efectos ontológicos y la misión canónica, hasta el punto de que el rito sagrado tenía el sentido de investidura de una función (Cabrol, Galtier, Puniet, Mörsdorf, etc.). La imposición de manos tenía en cada caso —y continúa teniendo— los mismos efectos ontológicos, pero no los mismos efectos jurídicos, pues una imposición de manos episcopal (sacramento del episcopado) ordenaba y confería el ministerio a un Corepíscopo, a un patriarca o a un obispo residencial, cuyas funciones eran diferentes. El desglose posterior no ha roto esa unidad, pues sacramento y provisión canónica concurren en el otorgamiento de las distintas funciones que configuran los diversos ministerios en los que el *ordo* queda organizado. Según las fases de esta organización, la imposición de manos puede tener unos efectos *jurídicos* variables.

Hay, pues, una instancia histórica y cambiante en el acto que confiere el ministerio. Esta instancia histórica afecta también a la eficacia (jurídica, no a la ontológica) del sacramento del orden. Sería llamativa y desconcertante esta afirmación, si no se tiene presente que el sacramento del orden —la imposición de manos— es en realidad un acto complejo jurídico-sacramental que, único en los primeros siglos, se ha desglosado posteriormente en la duplicidad sacramento-provisión canónica.

Ambas fases —sacramento y provisión— siguen manteniendo su unidad originaria, de modo que la provisión no es un acto meramente jurídico de la Iglesia. A través de la sacramentalidad radical de la Iglesia, la índole misteriosa de la primitiva unidad de acto permanece en la doble fase. Dicha índole es obvia en el sacramento; pero también puede verse en la provisión. En la provisión de este tipo de oficios —los propios del *ordo*— no actúa solamente la voluntad de la Iglesia, sino también la voluntad de Cristo. Así, por ejemplo, el nombramiento de Papa, constituye al elegido por voluntad de la Iglesia a través de la elección, pero también y principalmente por voluntad de Cristo, que es quien da la misión y los poderes; la provisión canónica como acto de la Iglesia es signo y medio del acto de Cristo, que es lo propio de la llamada, por analogía, sacramentalidad radical de la Iglesia. Esta índole en cierto sentido misteriosa de la provisión canónica en los casos en los que la primitiva unidad de acto sacramental se ha desglosado en dos fases no es propia de la que hemos llamado misión sim-

plemente jurídica: y así el vicario general de una diócesis o el prefecto de una Congregación romana no reciben misión de Cristo.

e) De lo dicho se desprende que puede hablarse de dos vías –sacramento y misión canónica– para la atribución de los ministerios y oficios de la organización eclesiástica, pero con las siguientes precisiones: 1.^a) el sacramento del orden es también un acto de misión, contiene una misión canónica; 2.^a) existe una misión que es desglose de la primitiva imposición de manos y, en consecuencia, completa y determina la misión recibida del sacramento; 3.^a) hay un tercer tipo de misión simplemente jurídica, que otorga funciones *ex novo*.

En consecuencia, lo más exacto es decir que se accede a los ministerios y oficios de la organización eclesiástica por la misión canónica, entendiendo también por tal el sacramento del orden. Pero, como sea que la costumbre de hablar de sacramento y misión puede ser ocasión para entender mal la dicha afirmación, puede decirse que existen dos vías de accesión a los ministerios y oficios del *ordo*: el sacramento y la misión canónica.

f) El desglose de la primitiva imposición de manos en las dos fases –sacramento y provisión– es posible en virtud de la potestad que tiene la Iglesia para regular los sacramentos *salva illius substantia*. Pertenece a la sustancia del sacramento del orden la cristoconformación y, con ella, la potestad de orden, la agregación al *ordo* de que se trate (episcopal, presbiterial o diaconal), así como la destinación genérica a los ministerios y oficios propios del *ordo*.

Así, pues, supuesto el proceso histórico al que hemos aludido, hay unos efectos esenciales, propios del sacramento, que sólo se confieren por él, sin que sea posible transmitirlos por otra vía: son los efectos ontológico-sacramentales (carácter episcopal, presbiterial o diaconal, gracia santificante, potestad de orden, etc.). Junto a ellos se da una eficacia jurídica necesaria: la propia acción sacramental vincula al ordenado a la organización eclesiástica (incorporación al *ordo*) y, por lo tanto, le hace partícipe del ministerio eclesiástico. Es decir, el ordenado no sólo recibe unos efectos ontológicos, sino que esos mismos efectos tienen una dimensión jurídica al constituirlo como ministro sagrado en la Iglesia: le destinan o dedican a esa función. Esta dedicación (*ministerium*) no es una simple capacidad, es ya la investidura de una función a desempeñar en la Iglesia; una investidura que se refiere actualmente a aquellas funciones que transmite el sacramento y que destina genéricamente a todas aquellas que son propias del grado del *ordo* recibido.

Las funciones que de modo actual transmite el sacramento del orden son de una doble categoría: a) En primer lugar, las genéricamente llamadas *litúrgicas* o, con otro nombre, potestad de orden; son aquellas funciones que sólo son transmi-

sibles sacramentalmente. *b)* En segundo término, aquellas funciones que corresponden al carácter *apostólico* (misión de apostolado) que son propias e inherentes a cada grado del sacramento: predicación del Evangelio, solicitud por toda Iglesia, fomento de la vida cristiana entre los fieles, etc., según corresponde a cada grado.

¿Significa esto que todas las demás funciones no tienen carácter sacramental o no están en relación con el sacramento? Nada de esto; el *ordo* (unidad orgánica) es siempre sacramental. Lo que significa es que sacramento y misión canónica deben ser contemplados en relación con la raíz en la que ambos se fundamentan y de la que son manifestaciones: la sacramentalidad de la Iglesia como sacramento radical.

Y es que la relación *sacerdotal* —en su caso diaconal— del ordenado con Dios pasa por la Iglesia; si es un ministerio *divino*, es también un ministerio *eclesiástico*, un modo de participar en el ministerio de la Iglesia; un ministerio sacramental, tan incomprensible sin el elemento divino como sin el elemento eclesiástico.

Junto a los efectos del sacramento del orden mencionados todavía podemos señalar otros: *a)* la incorporación al *ordo* es definitiva, perpetua, como vocación que se plasma en una condición ontológico-sacramental; *b)* supone una *consagración* personal, es decir, el ordenado adquiere un cierto carácter sagrado por su vinculación a la eucaristía.

Visto lo que antecede se explica que la incorporación a esa unidad orgánica que es el *ordo* se produce de modo pleno sólo con el sacramento. Pero sin que esto sea óbice para que existan ciertas incorporaciones menos plenas, como es el caso del Papa o del obispo todavía no ordenados (cuando el Derecho así lo permite). Son situaciones provisionales en los que la accesión al oficio —que requiere ineludiblemente la concurrencia del sacramento y de la misión canónica— se ha hecho de modo inverso al normal, pero que no son contrarias a la realidad de las cosas, pues por el proceso de organización hay dos vías de otorgamiento de las funciones de cada ministerio, cuya radical sacramentalidad reside en la naturaleza sacramental de la Iglesia, de la que, de distinto modo, son expresiones el sacramento del orden y la misión canónica, dos vías de acceso gradual a una realidad única: el ministerio organizadamente considerado.

El lenguaje utilizado por la nota previa al cap. III de la const. *Lumen Gentium* es algo distinto al aquí empleado —no por supuesto las ideas de fondo—, pues llama aspecto jurídico sólo a la regulación propia del Derecho humano. Así, por ejemplo, dice que «en la consagración (sacramental) se da una participación ontológica» mientras que «la determinación jurídica o canónica» da la «potestad expedita»; esta determinación consiste «en la concesión de un oficio concreto o en la asignación de súbditos». Más adelante añade que el ministerio ontológico-sacramental debe distinguirse del aspecto canónico-jurídico. Proviene este lenguaje de una defectuosa distinción de objetos entre la Teología y el Derecho Canónico, según la cual el Derecho divino es propio de la

primera, mientras que el segundo sólo estudiaría el Derecho humano. Puesto el teólogo a estudiar los sacramentos, es lógico —dado su método y su perspectiva— que vea en ellos sólo sus efectos ontológicos con olvido de los jurídicos. Si a esto añadimos la tesis de aquellos canonistas, como Van Hove y otros, para quienes el Derecho divino no es Derecho propiamente dicho, fácil es comprender este vaciamiento jurídico del sacramento del orden. Por otra parte, la citada constitución (LG, 22) señala que el sacramento del orden produce la agregación al *ordo* correspondiente, lo cual comporta necesariamente una vinculación jurídica.

9) *Sacramento, misión canónica y organización eclesiástica*. Como complemento a lo que venimos diciendo, todavía es preciso exponer algunos extremos para acercarnos a una visión más completa del tema que estamos tratando. Para ello dos son las cuestiones que vamos a ver a continuación.

a) La primera de ellas se refiere a la ya aludida diferencia entre la noción jurídica de organización eclesiástica y la noción teológica de jerarquía, equivalente como es sabido a la de *clerecía*. La perspectiva teológica, hemos dicho, identifica la Iglesia-institución con la idea de *institutum salutis*, esto es, con la institucionalización de los medios de salvación; supuesta esta identificación, la *institución* se confundiría prácticamente con la clerecía.

Pues bien, ya hemos puesto de relieve que, aunque desde su perspectiva esta solución teológica sea aceptable, desde un punto de vista jurídico no explica suficientemente la Iglesia-institución. La institucionalización dentro de la esfera de la actividad pública del Pueblo de Dios abarca, no sólo los medios de salvación, sino también ciertos aspectos de la respuesta de los fieles, esto es, actividades que no representan la continuación de la misión de Cristo como vehículo de la acción de Dios hacia los hombres, sino una acción de los fieles que, congregados en la Iglesia, responden a través de cauces públicos a las exigencias de la vida cristiana.

Por su propia naturaleza, la inserción de esas actividades en la organización eclesiástica no tiene relación directa con el sacramento del orden; no se trata, en efecto, de actividades dimanantes de este sacramento, sino, en todo caso, del bautismo. Es la proyección en la sociedad eclesiástica de la máxima dimensión de socialidad de la condición de cristiano, según hemos visto en varias ocasiones. Las actividades educativas, sociales y asistenciales, v. gr., son fruto de la vocación y de la fraternidad cristianas, no del sacramento del orden. De ahí que haya zonas de actividades del Pueblo de Dios, asumidas en la organización eclesiástica que, ni son reductibles a las clásicas tres potestades, ni son atribuibles *a se* a la clerecía. Dependen, no de la acción estructuradora del sacramento del orden, sino de la acción estructuradora del Derecho.

Una importante consecuencia de lo que acabamos de decir es la insuficiencia de la distinción clérigos-laicos o entre actividades clericales y actividades laicales para dar razón de toda la actividad del Pueblo de Dios y, en concreto, de la organización eclesiástica. Hay una zona —la que acabamos de mencionar, sin ser la única— en la que el apelativo clerical o laical es irrelevante, porque no son actividades clericales o laicales; son sencillamente eclesiales —y más exactamente eclesiásticas— que desempeñan los *fieles* que han recibido el correspondiente *munus*.

Consecuentemente, plantearse en esa zona de actividades de la organización eclesiástica problemas de capacidad de clérigos o de laicos no parece que tenga sentido. Para ejercerlas basta haber recibido el correspondiente *munus*, para lo cual es suficiente el bautismo. E incluso hay casos en que es bastante participar de la comunión eclesiástica, aunque no sea plenamente, como puede ser el caso de los catecúmenos.

Por lo mismo resulta incorrecto el intento de buscar el enlace de esas actividades con los *ministeria* propios del *institutum salutis*. Decir, por ejemplo, que la enseñanza en ciencias profanas impartidas en centros dependientes de la organización eclesiástica son extensión del *ministerium verbi* es una afirmación por lo menos equívoca. No pertenecen al *institutum salutis* sino al *fructus salutis*. El cultivo y la enseñanza de las ciencias profanas con criterio cristiano —por seguir el ejemplo— son propios del fiel, en cuanto hombre que tiene ese derecho natural y en cuanto cristiano que debe santificar las realidades terrenas, y linda en el absurdo decir que es función de la jerarquía, porque fue enviada a enseñar a todas las gentes. ¿Será preciso insistir una vez más en que la jerarquía fue enviada a predicar el Evangelio y no la Patología quirúrgica ni el Derecho internacional, aunque sea con criterio cristiano y que —puestos a perpetuar dialécticas éstamentales— enseñar Derecho internacional con criterio cristiano es una función laical? Y decimos dialécticas estamentales, porque no se ve la razón en cuya virtud un presbítero no pueda ser un internacionalista de primera categoría, un historiador de fama internacional o un químico de reconocido prestigio, que enseñe en centros dependientes de la autoridad eclesiástica, en centros privados o en Universidades estatales. Enseñar ciencias profanas con sentido cristiano no es *institutum salutis*, sino *fructus salutis* (entendiendo por tal el criterio cristiano, no la ciencia profana) que normalmente se desarrollará como actividad personal del fiel, aunque también pueda hacerse a través de centros oficiales creados por la autoridad eclesiástica en virtud de su función de fomento o en su caso de la función supletoria. En este último supuesto habría una organización e institucionalización del *fructus salutis*.

Otra cosa distinta es que esos centros obedezcan a veces a un deseo de crear instrumentos de agrupación de personas sobre las que ejercer el *ministerium verbi*. Dichos centros aparecen entonces como *colaboradores* de ese ministerio, pero sin destruir su naturaleza. Es un fenómeno de instrumentalización que, como tal, no puede considerarse como norma general ni como paradigma de su naturaleza.

Análogas reflexiones pueden hacerse de todas las demás actividades incluidas en el *fructus salutis* (beneficencia, etc.), en la medida en que son institucionalizables en estructuras oficiales.

Sin embargo, hay un punto que debe ser precisado. Ciertas actividades v. gr., asistenciales, aunque son *fructus salutis*, son a la vez testimonio de la acción de Cristo, de su amor a los hombres y preanuncio de las realidades escatológicas. Por ello, si bien admiten –y exigen– su realización por los fieles, sea por cauces privados, sea por cauces públicos institucionalizados, exigen también que se realicen paralelamente, no sólo por cauces públicos, sino *en forma de testimonio oficial y público* de la Iglesia, por personas que, por ser ministros y representantes de Cristo, sean testimonio oficial de su caridad. De ahí que dentro del *ordo* –como misión específica suya– exista también el *ministerium caritatis*, propio de obispos, presbíteros y diáconos, aunque de modo más específico esté atribuido a estos últimos.

Ni que decir tiene que esto sólo significa que, *además* de las actividades asistenciales de los fieles –tanto por cauces privados como públicos–, deben existir esas actividades del *ordo*; nunca que éste deba absorberlas todas ni que deba presidirlas todas. Por eso no es correcto decir que los diáconos deben *presidir* las actividades de caridad; su ministerio consiste en *realizar* y organizar aquellas actividades de caridad públicas y oficiales que corresponden al *ordo*. No se trata, es una aclaración, de que los diáconos presidan las asociaciones de fieles para visitar enfermos, sino de que visiten los enfermos en nombre de la Iglesia.

b) La segunda cuestión de las enunciadas se refiere a la distinción entre aquellas funciones que, dentro del ministerio contenido en el *institutum salutis*, son concedidas por la misión canónica como configuración de tipos de ministerios radicalmente otorgados por el sacramento y aquellas otras que no pueden considerarse contenidas en el sacramento recibido por el titular de esas funciones. Esta distinción es clave, a nuestro entender, para situar en sus justos límites algunas enseñanzas conciliares, que ciertos autores tienden a extrapolar.

a') Ya hemos dicho antes que, por ser el *ordo* una unidad orgánica, hay en su interior una distribución de funciones, cuya consecuencia es la existencia de distintos tipos de ministerios, con funciones variables. Presbítero es el párroco, presbítero es el capellán castrense y presbítero es el capellán de religiosas, como lo es el sacerdote religioso de una orden laical. Obispo es el patriarca y lo es el obispo auxiliar. Sin embargo, las funciones son distintas. En tales casos, la misión canónica no hace otra cosa que delimitar y encauzar, configurando ministerios concretos, las funciones del *ordo* (episcopal, presbiteral o diaconal). Delimita, señalando funciones a los ministerios concretos; encauza, asignando destinatarios.

¿Significa esto que la misión canónica no da ninguna función que no se tuviese ya por la sagrada ordenación? Sí y no. Si se entiende que el sacramento

del orden da radicalmente esas funciones, se impone la respuesta afirmativa, siempre que se comprenda correctamente esta radicalidad. No sería cierta en caso contrario, o sea si se afirmase que todas las funciones se reciben de modo actual por el sacramento y que la misión canónica se limita a quitar impedimentos («desligar facultades» según una curiosa terminología), o a poner esos impedimentos al delimitar las funciones. Toda la cuestión reside, pues, en cómo se entiende la mencionada radicalidad. Por nuestra parte, nos parece que la radicalidad no hay que entenderla en el sentido de que el sacramento otorga actualmente todas las funciones, mientras que la misión canónica se ciñe a delimitar competencias. El sacramento del orden, por una parte, concede las funciones ya indicadas en el apartado anterior; por otra, produce la inserción en el *ordo* o cuerpo episcopal, presbiteral o diaconal. En virtud de esta inserción el ordenado queda destinado a las funciones propias del *ordo*; por lo tanto, la accesión a un ministerio dentro del *ordo* no representa más que una *determinación o concreción* de aquellas funciones a las que ha sido destinado.

A este respecto parece conveniente señalar que cuando se habla de *institución divina* del *ordo* no ha de pensarse únicamente en el acto de conferir la ordenación (sacramento del orden), sino, y de modo especial, en el *ordo* o unidad orgánica de los ordenados. El sacramento sólo puede entenderse en relación a este *ordo*, del cual representa el acto de agregación de nuevos miembros. De ahí que cuando se habla de las funciones que da el *ordo*, estas funciones han de entenderse como aquéllas que por institución divina han sido otorgadas al *ordo* o unidad orgánica, en cuyo seno se ha producido un proceso organizador y una distribución de funciones en ministerios con funciones desiguales; consecuentemente, no ha habido sólo un incremento numérico de ordenados, sino también una distribución orgánica. Este proceso organizador se ha plasmado en la aparición de distintos oficios o ministerios dentro del *ordo* y en la duplicidad de fases de accesión a los ministerios, dentro de una radical unidad, tal como hemos dicho. Por ello, cuando se afirma que el sacramento del orden da *radicalmente* todas las funciones, lo que queremos poner de relieve es que la provisión canónica produce la distribución de los ordenados dentro del *ordo* según los diversos oficios y ministerios; esto es, no añade nada al ordenado que no esté potencialmente contenido en su calidad de miembro del *ordo*, puesto que el sacramento le destina a cualquier función o ministerio dentro del *ordo*. Ahora bien, también dijimos, que aparte de esta destinación, el ordenado recibe de modo actual, por la acción del sacramento, unas funciones; pero que otras no las recibe si no es por la provisión canónica, esto es, por la accesión a un oficio dentro del *ordo*. Con el sacramento estaba destinado —genéricamente— al oficio,

pero sólo recibe las funciones peculiares de él —las *específicas* del oficio— a través de la provisión canónica.

Otra cosa distinta ocurre cuando la provisión canónica se limita a designar un campo de competencia para el ejercicio de las funciones recibidas de modo actual por el sacramento (ciertas figuras de capellanes por ejemplo). En este supuesto no hay más que organización de cauces institucionalizados.

De cuanto se ha dicho se desprende que, entendido cada *ordo* o cuerpo de ordenados (orden de los obispos, orden de los presbíteros y orden de los diáconos) como una realidad orgánica, se da en él una institucionalización de funciones (oficios) y una institucionalización de cauces. En el primer caso, la accesión a un ministerio concreto se realiza a través de una doble fase de otorgamiento de funciones (unas dimanar del sacramento, otras de la provisión canónica); en el segundo supuesto, el sacramento da las funciones y la provisión canónica asigna el campo de competencia de su legítimo ejercicio. Y en ambos casos esto se produce como resultado de la organización del *ordo* y de sus ministerios.

Lo que acabamos de decir no significa que el titular de estos oficios reciba las funciones del superior eclesiástico. En los *ordines* de institución divina, toda función del *ordo* tiene su raíz en la voluntad fundacional de Cristo. El Derecho se limita a organizar (a distribuir ordenadamente) las funciones del *ordo*, que dimanar de la voluntad fundacional. Hasta qué punto intervenga la Iglesia en la concesión de estas funciones depende de cómo se resuelva la cuestión de la institución genérica o específica de los sacramentos. Cuestión que en nuestro caso se plasma también en la posible intervención de la Iglesia en la estructuración de los distintos *ordines*. En todo caso, las funciones de las que venimos hablando no son *vicarias* respecto del superior eclesiástico.

Parece innecesario advertir que cuando hablamos aquí de oficios o ministerios, tomamos el término oficio en sentido genérico, conforme a la definición de oficio que se encuentra en PO, 20, más amplia que la que se encuentra en el c. 145, § 1.

b') No puede decirse lo mismo de aquellas funciones que sobrepasan de las propias del *ordo* recibido por quien las ejerce. En estos casos, las funciones son otorgadas por la misión canónica, sin entronque directo con el sacramento. Se trata de aquellos ministerios que, si bien son complemento del *ordo*, no lo constituyen, según se vio antes; es decir, aquel conjunto de oficios o ministerios que ejecutan las decisiones de los oficios del *ordo*, colaboran con ellos, ejercen funciones consultivas, subalternas o auxiliares, etc.: el *staff*. Lo mismo vale —según dijimos— para los órganos vicarios y para la potestad delegada.

10) *Funciones de la organización reservadas al «ordo»*. Hora es que nos preguntemos qué funciones están constitucionalmente reservadas al *ordo*; es

decir, qué tipos de funciones exigen, por propia constitución de la Iglesia, la sagrada ordenación.

Puesto que la respuesta estamental —cualquier grado de potestad en la Iglesia exige la condición de clérigo— no es válida, parece claro que la única respuesta acertada ha de ir por la línea sacramental. Con todo, como el tema tiene cierta complejidad lo iremos exponiendo, brevemente, en varios puntos. Tres grupos se pueden señalar, a nuestro entender, de aquellas funciones que se entienden reservadas al *ordo*: funciones necesariamente reservadas, funciones normalmente reservadas y funciones históricamente reservadas.

Hemos visto que la génesis del *ordo* se encuentra en el *institutum salutis* fundamentalmente; su justificación reside en la continuación de la misión de Cristo en la historia mediante unos ministerios que actúan *in nomine et potestate Christi*. Esta continuación se realiza *mistéricamente* y de un modo peculiar en una serie de acciones —sacramentos, proclamación de la Palabra— que con diversa intensidad hacen presente la acción salvífica de Cristo. Es en esta línea donde el *ordo* aparece en toda su intensidad. Se trata de una posición peculiar en la que, con respecto a Cristo y a los hombres, se encuentran los ordenados, que no es producida por el bautismo sino por el sacramento del orden. En virtud de la sagrada ordenación, los ordenados participan en un modo esencialmente diverso en el sacerdocio de Cristo y en su ministerio, por cuya participación quedan destinados a unas funciones determinadas.

No debe entenderse esto simplemente como la habilitación a una función determinada, sino en el contexto misterico-sacramental de la Iglesia. El que ha recibido el sacramento queda constituido como representante de Cristo. ¿Qué queremos decir con esto? Ni más ni menos que queda constituido como ministro a través de cuya acción Cristo actúa su misión salvífica, con su poder y su fuerza salvadora. No es, pues, sólo un representante en sentido jurídico, sino un representante en sentido «sacramental», misterico. Cuando se administra un sacramento, Cristo actúa a través del ministro, que queda constituido como instrumento suyo. Es Cristo quien perdona, es Cristo quien consagra, es Cristo quien confiere la misión por la sagrada ordenación.

En este punto, sin embargo, nos parece que conviene matizar. No se trata sólo —en el caso de los sacramentos— de la eficacia sacramental *ex opere operato*, que es una eficacia objetiva más de la acción instituida que del ministro. Cuando afirmamos que el ordenado representa sacramentalmente a Cristo, entendemos que hay algo más que la eficacia objetiva del sacramento; nos parece que Cristo es representado en la persona del ordenado. Es Cristo quien administra el sacramento o proclama oficialmente la palabra representado públicamente por el obispo, el presbítero o el diácono. De esta suerte

hay un fenómeno de representación en la persona del ordenado; una representación que sólo la da la ordenación, esto es, una nueva participación en el sacerdocio o en el ministerio de Cristo.

Una vez visto lo que antecede, es el momento de distinguir entre funciones necesariamente reservadas y funciones reservadas normalmente al *ordo*.

a) Entendemos por funciones *necesariamente reservadas* aquellas que por la propia constitución divina de la Iglesia han sido atribuidas al *ordo* y sólo a los miembros del *ordo*.

Sin embargo, esta necesaria atribución tiene perfiles diferentes, según la naturaleza sacramental o no de esas funciones:

1.º En la mayoría de los ministerios sacramentales (administración de sacramentos) es necesario el *carácter sacerdotal* del ministro, por lo cual la reserva o atribución necesaria exige que quien ejerce de modo inmediato el ministerio sea presbítero o, en algunos casos, obispo. Esta exigencia afecta a la validez (más exactamente a la existencia misma) del sacramento conferido. Consecuentemente, nadie que no esté ordenado en el preciso grado exigido puede ejercer por sí esos ministerios.

2.º En otros casos, la necesaria atribución se refiere a que las funciones de que se trata están atribuidas al *ordo*, en el sentido de que sólo pueden ser válidamente ejercidas por miembros de él. Pero esto no es óbice para que puedan ejercerse antes de que el titular haya recibido el sacramento correspondiente. Así, por ejemplo, sólo a un obispo corresponde ser Papa. Sin embargo, nada impide que el elegido Papa acceda al oficio y tenga los plenos poderes de gobierno antes de recibir la sagrada ordenación (posibilidad que actualmente, en virtud del c. 332, § 1, está descartada, pero que ha existido durante siglos). Lo que no puede haber es ruptura entre ambos pasos graduales de acceso a la totalidad de las funciones del oficio; si en algún momento esta relación se rompiese (v. gr. por la intención resuelta de ser Papa sin ordenarse de obispo) el titular del oficio dejaría de serlo, aun cuando tuviese algún grado del orden (presbítero o diácono).

En estos casos, la necesaria atribución implica que no se puede ser titular de esas funciones sin serlo de un oficio que por constitución divina pertenece al *ordo*, a esa unidad orgánica a la cual se han atribuido por constitución divina. Pero esta atribución no rompe la duplicidad de actos para el acceso a cada ministerio. Sólo exige que la misión canónica respectiva sea respetada en su carácter esencial: un paso o una fase en el proceso de accesión al ministerio; si este carácter se rompiese (esto es, si no se le respetase como tal paso que exige el otro, la ordenación, sino que se le considerase como único), se extinguiría la misión canónica y, por tanto, la función recibida se perdería.

¿Significa esto que las funciones de administrar los sacramentos que tales ministerios pueden llevar consigo no los recibe el titular hasta que haya sido ordenado? Para contestar esta pregunta es preciso distinguir entre la *potestad* de orden y el *ministerio* correlativo. Potestad es la facultad de administrar válidamente los sacramentos; ministerio, en cambio, es la destinación al servicio u obligación de administrarlos. Evidentemente la misión canónica no da la potestad de orden, pero sí el ministerio. Y así el obispo no ordenado todavía como tal no puede administrar sacramentos por sí mismo —o ninguno si no es ni siquiera diácono, o algunos si es diácono o presbítero— pero debe cumplir su ministerio por otros.

Todo lo cual pone de relieve una vez más la necesidad de no confundir las funciones del *ordo* con las funciones transmitidas por el acto sacramental o sacramento del orden. Si bien primitivamente sacramento y misión canónica eran un solo acto, su desglose posterior —permaneciendo sin embargo su unidad radical— ha abierto una doble vía de acceso gradual a cada ministerio del *ordo*. Por lo tanto, no es lícito confundir las funciones del *ordo* con las funciones que dimanarían del sacramento. Sin embargo, todas ellas se refieren a un mismo ministerio «sacramental», misterioso.

b) Denominamos funciones *normalmente reservadas* aquellas que han sido atribuidas al *ordo* como titular legítimo de ellas, sin que esta atribución afecte siempre a la validez de los actos realizados fuera de esa legitimidad. Esta atribución representa una legitimidad constitucional, es decir una ordenación establecida por la misma constitución divina de la Iglesia. Por ser de origen divino, esta ordenación no puede modificarse. También en este caso debemos distinguir dos supuestos diferentes.

1.º Hay una serie de funciones atribuidas al *ordo*, pero no en razón de una potestad, sino de un ministerio, es decir de la misión recibida. Son funciones que, propiamente hablando, no exigen la potestad de orden; pero han sido configuradas como funciones del *ordo* en razón de su carácter sacramental, en cuya virtud su normal cumplimiento pide que el ministro *represente* a Cristo; esto es, que Cristo se haga presente no sólo en la acción objetiva, sino en el ministro, según, claro está, el modo propio de esa representación. Tal es el caso del bautismo y de la administración de la comunión. Ni en uno ni en otro supuesto, vista la objetividad de la acción, hace falta la potestad de orden —ni siquiera el sacerdocio común—; el bautismo puede ser válidamente conferido por cualquier hombre y la administración de la comunión sólo exige la traslación física de la forma. Pese a ello, son funciones reservadas al *ordo*, de suerte que sólo excepcionalmente es admisible su administración por quienes no están ordenados.

A veces se ha fundado esta norma general en la *dignitas* especial del ordenado, particularmente en lo referente a la administración de la comunión. No creemos que así

sea. Mayor dignidad –si es que en punto a la eucaristía es correcto hablar de dignidades– hace falta para recibir la comunión que para administrarla. Quien la recibe se hace una sola cosa con Cristo; quien la administra únicamente tiene un contacto extrínseco.

Se basa esta atribución, como ya hemos indicado, en la exigencia de que los sacramentos se administren según la plenitud de su significación, de la que es un aspecto, aunque en estos casos no esencial, la índole representativa del ministro. Cuando no es un ordenado quien administra el sacramento, la acción carece de este factor. De ahí que la administración por los no ordenados sólo sea aceptable en condiciones de excepción (imposibilidad, dificultad para acudir a un obispo, presbítero o diácono, etc.).

2.º También por razón de ministerio –público y oficial– hay ciertas funciones normalmente reservadas al *ordo* sin ser sacramentales, aunque no ajenas al radical carácter místico-sacramental de la Iglesia. Tal es el caso de la proclamación oficial y pública de la palabra de Dios. Sólo el *ordo* ha recibido este ministerio, pues sólo él ha sido específicamente enviado a ello. De este ministerio de la Palabra participan en forma distinta los obispos, los presbíteros y los diáconos.

No se da en estas funciones una ilación necesaria con la persona de los ordenados, de tal suerte que quien no haya recibido el sacramento del orden no pueda nunca desempeñarlas (nuevamente hay que aludir a la distinción entre funciones del *ordo* y funciones transmitidas por el sacramento del orden). Son funciones del *ordo* en el sentido de que sólo él es su titular, pero nada impide que puedan ejercer estas funciones fieles que no han recibido el sacramento del orden, siempre que lo realicen en conexión con el *ordo*, esto es, con el carácter de colaboradores suyos. Este carácter de colaborador puede ser estable, a tenor de lo prescrito en el c. 230.

c) Por último, debemos referirnos a las funciones *históricamente reservadas* al *ordo*. También aquí hemos de distinguir dos grupos de funciones.

1.º El primer grupo de estas funciones engloba aquellas que por la legislación canónica están reservadas en cada época al *ordo* en virtud de las circunstancias históricas, que aconsejan esta medida por razones prudenciales de organización, de situación de la comunidad cristiana, de formación de los fieles, etc.

Hablamos de razones prudenciales. Si no hubiese una razón prudencial tales medidas serían discriminatorias y, en consecuencia, injustas.

En este grupo hay que situar todas las funciones de las antiguas órdenes menores, o grupos de personas que, por un sacramental, eran dedicadas y consa-

gradadas a determinadas funciones, principalmente litúrgicas. Aunque estas personas no recibían el sacramento del orden, la Iglesia les atribuía el estatuto de clérigo y a ese conjunto de ministerios lo había agregado al *ordo*, dando a éste una extensión mayor que la que tiene por sólo el Derecho divino.

2.º El segundo grupo es distinto. Lo constituyen un cúmulo de funciones que no pertenecen a la organización eclesiástica, por no ser propiamente funciones jurídicamente públicas. Estas funciones no dimanaban del sacramento del orden. Son funciones que competen al fiel que, teniendo una madurez determinada, una vocación peculiar o una formación más profunda, adquiere, en virtud de la misión recibida –por carisma o por encargo institucional– una mayor responsabilidad en la solidaridad cristiana. Se trata de una responsabilidad de fomento y guía de sus hermanos, que no se plasma en una función pública (aunque sí social). Ahora bien, el ordenado –obispo, presbítero o diácono– tiene como fiel y en virtud de su posición en la Iglesia esa responsabilidad especial, por cuanto su accesión al *ordo* presupone, por lo menos, una formación más profunda y una madurez cristiana.

Por eso, si bien es cierto que en las que podemos llamar condiciones ordinarias de las comunidades cristianas son los ordenados quienes desempeñan esas funciones de fomento de vida cristiana y de guía espiritual, no les pertenecen como tales ordenados, ni es infrecuente que en determinadas comunidades cristianas no las tengan y estén atribuidas a fieles no ordenados. Así la misión de maestro o guía de vida interior. Función esta que es asumida por los presbíteros en las situaciones comunes; pero que en ciertas comunidades, v. gr., las religiones, está lógicamente atribuida a ciertos oficios o personas, con independencia de que estén o no ordenados quienes la desempeñan.

11) *El presbiterado, el diaconado y el proceso de desconcentración de funciones.* Con el objeto de intentar aclarar todavía más algunos extremos, puede ser de interés insistir en el origen del presbiterado y del diaconado en un proceso de desconcentración de funciones. También en el caso del episcopado este origen explica por qué no todas las funciones de los Apóstoles pasaron a los obispos pese a ser sus sucesores, pero tiene menor interés para nuestro tema.

El proceso de desconcentración no supone la transmisión íntegra de todas las funciones a los órganos que de ese proceso resultan (tal caso sería en realidad un incremento numérico), sino sólo la transmisión de algunas de ellas, sean principales o secundarias. Así, por ejemplo, un proceso de desconcentración de un órgano que sea titular de la función de gobierno (poder legislativo, judicial y administrativo según la conocida tripartición) podrá asignar a los nuevos órganos sólo funciones judiciales o sólo administrativas; asimismo puede ocurrir,

en un proceso de desconcentración de la función administrativa, que se asigne a los nuevos órganos poderes administrativos de decisión (órganos capaces de dictar actos administrativos), o sólo la gestión de ciertos servicios, o únicamente funciones auxiliares.

De ahí que, si bien los Apóstoles presidían la comunidad cristiana, eran centros de comunión eclesial, tenían potestad de jurisdicción, etc., no todos aquellos que colaboraban con ellos recibieron todo ese cúmulo de funciones (en cambio sí las tuvieron quienes se agregaron a ellos como Apóstoles: Matías, Pablo). Los obispos no recibieron de los Apóstoles ciertas facultades intransmisibles, los presbíteros sólo han recibido determinadas funciones y lo mismo sucede con los diáconos. Esto quiere decir que los distintos grados del sacramento del orden no tienen por qué transmitir, ni todas las funciones, ni una participación, disminuida si se quiere, en cada una de ellas; ni siquiera en todos los casos se ha de dar participación en funciones principales, sino que puede ceñirse esa participación a funciones secundarias o auxiliares. Precisamente porque es fruto de un proceso de desconcentración, cada grado del sacramento del orden sólo da una participación ontológica en aquellas líneas o grados de funciones que el proceso de desconcentración atribuye.

Por ello, cuando se afirma, desde una perspectiva teológica, que el presbítero o el diácono participan —como los obispos— de las funciones de regir, enseñar y santificar, sin duda que el canonista no pondrá en tela de juicio esta afirmación, pero no podrá menos que reducirla a sus justas proporciones, desde un punto de vista jurídico, sin caer en el error metodológico de trasplantar esas expresiones —sí la realidad— al orden jurídico. En efecto, cuando se dice que el obispo tiene la función de regir no significa esto que se trate solamente del poder jurídico legislativo, judicial y administrativo (según la conocida tripartición); en dicha función de regir (concepto típicamente teológico cuya conceptualización jurídica debe ser oportunamente tratada) se integra todo un proceso de acción de gobierno y pastoral que comprende, desde dictar leyes o administrar bienes, hasta, como en los tiempos apostólicos, el servicio de los pobres y de las viudas de la comunidad cristiana (San Pablo, por ejemplo, lo mismo nombraba obispos-presbíteros que organizaba una colecta). Por lo tanto, presbíteros y diáconos participan de la función de regir, pero ¿qué quiere decirse con ello?, ¿que participan en la función legislativa, que tienen la presidencia de las funciones culturales, que «tienen el cuidado de las mesas»?

Es preciso, pues, evitar el desenfoque que provoca, no la realidad, sino la terminología de los teólogos, que —a causa de la abstracción y del procedimiento conceptualizador a los que responde— puede inducir a otorgar a presbíteros y diáconos funciones de

gobierno o una posición rectora en la comunidad que no tienen por sacramento (aunque puedan tenerla por el desempeño de un oficio, cuestión completamente distinta). En este sentido, por ejemplo, la participación en la que los teólogos llaman función de regir puede plasmarse en una función que jurídicamente debe calificarse de servicio, de fomento o incluso de meramente auxiliar o subalterna.

Para resolver esta cuestión es suficiente penetrar en el sentido de la doctrina de los teólogos. Hablan éstos de *grados* del orden, a la vez que de la índole sacramental del episcopado, presbiterado y diaconado. Teniendo presente la continua distinción que hemos hecho entre *ordo* como unidad orgánica de ministerios y el correlativo sacramento como vía de acceso a ellos, la doctrina teológica ha de ser traducida jurídicamente en la existencia de *tres grados* de funciones, o sea en tres *ordines* o líneas de organización, a los cuales se accede —con las precisiones antes hechas— por un grado distinto del sacramento.

Por tratarse de distintos grados —o sea de una desconcentración hecha según la distinción funcional denominada *gradación*—, cada orden inferior —presbiteral y diaconal— tiene menos funciones y menor «autoridad». Así, el orden presbiteral no tiene, como el episcopal, ni la potestad de conferir el sacramento del orden, ni la función de capitalidad (de las Iglesias particulares o, a través del oficio del Papa, de la Iglesia); en cambio, preside la asamblea eucarística, puede estar al frente de comunidades menores como la parroquia, etc. Por su parte, el orden de los diáconos carece del sacerdocio, por lo cual no puede consagrar, no es función suya presidir las citadas comunidades menores, etc.; sus funciones propias (no aquellas en las que pueden sustituir a los presbíteros cuando faltan) son de *administración* (de servicio, no de potestad) sea sacramental sea de otro orden (administración de bienes, por ejemplo). Los diáconos son *auxiliares*, o si se prefiere un término moderno, *ejecutivos*.

De ahí que sea preciso distinguir cuidadosamente las funciones presbiterales o diaconales propiamente dichas (es decir, aquellas que han sido atribuidas específicamente al *ordo* correspondiente) de aquellas otras —ya indicadas anteriormente— que son extensión (*staff* y órganos vicarios) de las funciones de un *ordo* superior. Ser vicario judicial o ser vicario general no es una función específicamente presbiteral, pues no es función del *ordo* presbiteral tal como ha quedado configurado en el proceso desconcentrador que le dio origen. De ahí también que estas funciones, o la capacidad para desempeñarlas, no dependan del *ordo* recibido por su titular, tal como hemos indicado.

Por eso, cuando se habla del sacramento y de la misión canónica como dos fases de un proceso unitario que concurren necesariamente a conferir determinados ministerios, esta ilación necesaria sólo se produce en los ministerios

específicos dentro de cada *ordo*, pero no en aquéllos que representan el *staff*, los órganos vicarios o servicios peculiares de otro *ordo* distinto, pues en tal caso sólo la misión canónica interviene.

Fácilmente se colige de lo dicho cuán unilateral es plantear la cuestión de si un laico puede ser nombrado obispo o Papa y ejercer las funciones de jurisdicción antes de recibir la sagrada ordenación, y no plantearse el mismo problema –falso problema– respecto de un presbítero o de un diácono. Sólo es comprensible esta unilateralidad en la concepción estamental, que gratuitamente vacía al laico de una capacidad (la de recibir la misión canónica) que tiene y, por contraste, da a los ordenados de menores, a los tonsurados, a los diáconos y a los presbíteros una capacidad que si viene del bautismo no hay por qué negar al laico y que no viene del sacramento del diaconado ni del presbiterado, pues éste no concede, así en general, la capacidad para la potestad de jurisdicción, sino sólo (desconcentración de funciones) aquella destinación a los ministerios que están integrados en el propio *ordo*, no en el superior. En este sentido, tan inconcebible y tan contrario al orden constitucional de la Iglesia es un episcopado *laical*, como un episcopado *presbiteral* o *diaconal*.

En relación a los presbíteros y los diáconos la visión de los sacramentos respectivos como piezas del proceso organizativo, que existen en función del ministerio eclesial institucionalizado y organizado, contribuye a comprender su situación en la Iglesia. Ni unos ni otros son vicarios del obispo; participan del ministerio de Cristo institucionalizado en la Iglesia a través del sacramento. Desde un punto de vista radical el ministerio de presbíteros y diáconos es participación del ministerio de Cristo; pero desde un punto de vista histórico, no hay inconveniente en afirmar que dimana del ministerio de los Apóstoles, pues procede, como hemos visto, de un proceso de desconcentración de funciones, operado por vía sacramental, como desglose de la concentración de funciones que se dio en los Apóstoles. Siempre sin olvidar que tanto los Apóstoles como sus sucesores y colaboradores son titulares del único ministerio válido y permanente en la Iglesia: el de Cristo. No hay radicalmente, entitativamente, un ministerio de los Apóstoles distinto del ministerio de Cristo. Todos, Apóstoles, sucesores y colaboradores participan del único ministerio de Cristo institucionalizado en la Iglesia.

Precisamente porque hay desconcentración de funciones, los presbíteros y los diáconos quedan, respecto de los obispos (titulares de los oficios capitales), en relaciones de subordinación y control: son cooperadores (los presbíteros) y auxiliares (los diáconos) de los obispos.

12) *Jerarquía y clerecía*. Si organización eclesial y jerarquía en sentido teológico no se identifican, tampoco hay identidad entre clerecía y jerarquía en sentido jurídico. Ya es tradicional que los canonistas distinguan entre jerarquía como concepto teológico y jerarquía en sentido jurídico (prelacia para los

oficios superiores con jurisdicción); la primera vendría por la ordenación, la segunda por ciertos oficios. Por nuestra parte, entendemos que la jerarquía –en sentido jurídico– sólo es predicable de aquellos ministerios que comportan una función de *potestas* en relación con el gobierno, el magisterio o el culto. En este sentido son jerarquía el obispo diocesano, el Papa o el juez eclesiástico. Incluso es jerarquía el presbítero que obra *in Persona Christi Capitis* en la eucaristía; pero no puede hablarse de jerarquía –jurídicamente hablando– en quienes sólo tienen una función subalterna.

Un jurista tan clásico como Windscheid ya decía que en la terminología hay libertad; por lo tanto, no seremos nosotros –en fin de cuentas canonistas– quienes juzguemos del acierto de la terminología usada por los teólogos (ellos saben lo que quieren significar con ella); en cambio, no podemos menos de reaccionar frente a quienes llevados por las palabras pretenden ver en todos los clérigos una situación de jerarquía en sentido jurídico (función de *potestas* en relación con el gobierno, el magisterio o el culto de la Iglesia), tal como quiso la concepción estamental. Un antiguo *fossor* o un portero parroquial (ostiario, cuando estaba ordenado como tal, sacristán en otro caso), fueran clérigos o laicos, no fueron jerarquía en sentido jurídico; eran funcionarios subalternos de la organización eclesiástica. Tales clérigos serían personas consagradas, pero con función subalterna.

¿Jerarquía un acólito o un ostiario? No en mayor medida en que un funcionario subalterno lo es frente a quien no pertenece a la organización respectiva. Hablamos siempre en sentido jurídico. La consagración personal que las órdenes menores conferían al sujeto y su dedicación a los oficios litúrgicos por un acto de la Iglesia (un sacramental) les otorgaban una *dignitas* especial, pero no hay razón para predicar de ellos una *auctoritas* o una *potestas* (únicos supuestos en que cabría hablar jurídicamente de jerarquía) que no tenían. Cualquier atribución de jerarquía, jurídicamente hablando, a estos clérigos no tendría más base que la que se atribuía aquel portero mayor de un Ministerio que, al ser reprendido por el Ministro en persona, se volvió malhumorado y dijo entre dientes: «¡Que esto ocurra entre mandos...!» O la de aquel ordenanza del Tribunal Supremo, ya retirado, que solía dirigirse a sus interlocutores con estas palabras: «Cuando uno ha desempeñado una función pública...». La concepción estamental convirtió todas las manifestaciones del *ministerium* eclesiástico en jerarquía; hora es ya de volver las cosas a sus justas perspectivas desde el punto de vista jurídico. Todos los clérigos participan del ministerio eclesiástico; sólo son verdadera jerarquía los titulares de ciertos ministerios. Y de distinta manera lo son el Papa y los obispos a como pueda predicarse la jerarquía de un confesor.

Otra cosa distinta son ciertas manifestaciones de honor o reverencia que son debidas a todo clérigo. Pero esto no es jerarquía jurídicamente hablando, sino *venerabilidad* o respetabilidad. Todos los clérigos son dignos de un espe-

cial respeto en razón de su ministerio; no todos, sin embargo, son jerarquía. La venerabilidad o respetabilidad es común a todos los que han recibido el sacramento del orden; la jerarquía dimana del oficio o *munus*.

De ahí que sea preciso establecer una ruptura (en el sentido de una no identidad) entre clerecía y jerarquía, no sólo en el sentido indicado, sino —teniendo en cuenta lo dicho anteriormente— también en el sentido de no confundir los ministerios jerárquicos (repetimos una vez más, en sentido jurídico, no teológico) con los ministerios clericales. Pues la jerarquía dimana de ciertos oficios o ministerios y algunos de ellos no exigen el sacramento del orden (v. gr. muchos oficios vicarios), un fiel no ordenado puede desempeñarlos y, por tanto, ser jerarquía, en sentido jurídico, sin ser clérigo. Pertenece, desde luego, a la organización eclesiástica y a la jerarquía, mas no a la clerecía.

Sólo quienes siguen la concepción estamental o sus epígonos pueden plantearse el problema de si son clérigos o no quienes, sin estar ordenados, desempeñan ministerios de la organización eclesiástica. Y sólo desde esa perspectiva es concebible tener por clérigo a quien no habiendo sido ordenado —por un sacramento o por un sacramental— desempeña funciones de la organización eclesiástica. Desde un punto de vista constitucional hay funciones episcopales, presbiterales o diaconales y hay funciones de la organización que pueden ser desempeñadas indistintamente por quienes están ordenados y por quienes no lo están. Establecer dialécticas estamentales entre funciones clericales y laicales, confundiendo organización eclesiástica, jerarquía y clerecía, carece de sentido.

De no menor importancia es no perder de vista que la jerarquía —en sentido jurídico— es una *auctoritas* o *potestas* que se tiene en cuanto se es titular de un ministerio y dentro de las funciones del ministerio. No es, por ello, legítimo extenderla a las demás manifestaciones de la persona del titular del oficio, convirtiendo a la *persona*, con todas sus manifestaciones, en jerarquía. Los titulares de un ministerio son jerarquía en tanto ejercen las atribuciones de ese ministerio, *in exercitio proprii muneris*, no fuera de ese ejercicio.

Este es el fallo fundamental de la visión personalista o estamental, que del ministerio pasaba a la persona, al integrar en su estatuto personal lo que era propio del ministerio (paso de la función pública al estatuto personal). Así constituía al *clérigo* —como persona sagrada— en jerarquía, extendiendo a todos los clérigos prerrogativas de algunos oficios del *ordo*.

De esta visión surgían esos argumentos a los que tan aficionados eran algunos autores y que —independientemente de la verdad o de la falsedad de la proposición que querían defender— carecían de base. Así por ejemplo, cuando se afirmaba que el privilegio del fuero era de Derecho divino porque, siendo el clérigo padre y maestro del

laico, no era congruente que fuese juzgado por él; o que por ser el clérigo jerarquía y el laico súbdito era incoherente que el clérigo estuviese sometido a la jurisdicción de los laicos. Clara confusión entre el titular de un ministerio y la persona (con extensión a todos los clérigos de las atribuciones de ciertos ministerios) que impedía ver —respecto de los clérigos— que se puede ser jerarquía en determinadas líneas y esferas, y súbdito o simple fiel en otras. Por esta vía hubiese sido lógico que se afirmase que el Papa no puede recibir el sacramento de la penitencia, porque *prima sedes a nemine iudicatur*. ¿Quién no ve en este ejemplo que una cosa son las funciones y atribuciones del oficio y otra el titular en cuanto persona privada?

Es obvio que con esto sólo pretendemos poner de relieve un hecho evidente —salvo para la confusión estamental— y nada tiene que ver, ni con que los titulares de ciertos oficios estén exentos personalmente de otras jurisdicciones para proteger más eficazmente el desempeño de su misión, ni con que gocen de algunas inmunidades u honores personales.

De ahí se derivan algunas consecuencias: 1.^a Está constituido en jerarquía —en sentido jurídico— el titular del oficio que la comporta, sea clérigo o laico; 2.^a la jerarquía se tiene *en el ejercicio del ministerio*, no fuera de él; 3.^a la jerarquía eclesiástica no es una *series personarum*, sino un conjunto de ministerios; 4.^a todo titular de un ministerio que comporta jerarquía, es jerarquía en relación a las atribuciones y ejercicio de su ministerio; en todas aquellas manifestaciones que lo sobrepasan es una persona privada, un fiel como los demás (principio de igualdad radical), sin que esto se oponga a que goce de ciertas prerrogativas personales en razón de su ministerio y sólo en cuanto es conveniente para su ejercicio, pues si sobrepasase esta medida sería una desigualdad, un privilegio sin razón de ser.

La cuarta consecuencia implica, además, la necesaria distinción entre la esfera ministerial del titular del *munus* y su esfera privada o personal en la que aparece como fiel. Nada impide ser jerarquía en unos ámbitos y ser simple fiel en otros. Jerarquía es el laico que es vicario judicial o juez delegado en el momento de dictar sentencia en la causa de un clérigo; y es simple fiel cuando recibe la absolución sacramental de ese mismo clérigo. Prelado es el Papa; pero simple fiel ante el presbítero que le administra el viático o la absolución.

Particular interés tiene la antedicha distinción respecto de los clérigos, para no confundir su esfera de subordinación ministerial con esferas de subordinación personal. Y así la subordinación del presbítero y del diácono respecto del obispo se da en el plano de la organización por la existencia de *relaciones funcionales de subordinación, cooperación y vigilancia*, que se ciñen al desempeño conveniente y congruente del ministerio. Por ello no se extienden al ámbito privado y personal del clérigo, que res-

pecto de su Ordinario está en la misma relación de autonomía que cualquier otro fiel, por lo que atañe a ese ámbito privado y personal. Extender metáforas —el obispo es padre de sus clérigos—, verdaderas en lo tocante a la solicitud que el obispo debe tener, hasta convertirlas en subordinaciones personales es un claro abuso, no ajeno a ciertas tendencias «socializantes» y monopolistas de la época actual, en claro desacuerdo con los derechos fundamentales de los clérigos en cuanto fieles.

Y es que la jerarquía está en el ministerio, en la función institucionalizada, no en la condición personal del titular. No se trata de unos cristianos *personalmente superiores*, un género de cristianos más completos y de rango superior —en cuanto cristianos y discípulos de Cristo (algo así como una aristocracia o nobleza de cristianos)—, frente a otros cristianos de un género inferior. No hay más género de cristianos que la condición de fiel e hijo de Dios, igual en todos los bautizados. Hay, en cambio, una organización ministerial, unas funciones públicas que desempeñan sus titulares, de los cuales, unos necesitan una nueva participación en el sacerdocio y en el ministerio de Cristo (o sólo en el ministerio como los diáconos) y otros no. Hay, también, una distinción funcional, en el sentido de que el investido de un ministerio jerárquico, en tanto actúa como tal, puede estar en relaciones de *potestas* (posición desigual) respecto de quienes son destinatarios de su acción ministerial.

De ahí que la versión personalista o estamental del principio jerárquico (la Iglesia es una sociedad desigual constituida por dos clases de miembros: clérigos y laicos) deba ser sustituida por la visión orgánica (principio de la distinción de funciones) que hemos ido delineando hasta aquí: la Iglesia es una sociedad de iguales (línea de la filiación divina, el hecho radical de ser discípulo de Cristo), en la que hay unas funciones públicas cuyo sujeto es la organización eclesiástica; ciertas líneas de esa organización exigen el sacramento del orden, otras no; y siempre el *ministerium salutis* se recibe de Cristo, no de los fieles.

13) *Las funciones ministeriales como servicio*. El ya citado n. 18 de la const. *Lumen Gentium* ha puesto asimismo de relieve que la función pastoral es un servicio: «Los ministros, que gozan de un poder sagrado, están al servicio de sus hermanos». Esta idea ha sido repetidamente reafirmada por otros muchos pasajes de los documentos conciliares, al calificar las funciones del *ordo* como ministerio (v. gr. LG, 20 y 30) o servicio (LG, 28; CD, 16) y a los Pastores como dispensadores (PO, 3), deudores (PO, 4) y ministros (CD, 16 y 30; PO, 3 y 9). No es el momento de exponer los principios generales que dimanen de esta concepción. Ahora sólo nos interesa poner de relieve algunos puntos. Como de ellos ya nos hemos hecho eco en otros apartados, nos limitaremos a una exposición a modo de resumen.

a) Por ser estas funciones un servicio, no están en la línea básica de plenificación o potenciación de la vocación bautismal. No representan —como por ejemplo la confirmación— un robustecimiento de la vocación cristiana, de suerte que quien las recibe pueda considerarse un cristiano más pleno, más maduro o más hijo de Dios. No están en esa línea del carácter cristiano (no hacen más cristiano o más intensamente discípulo de Cristo a quien las recibe), sino en la línea de un servicio o ministerio dentro del Pueblo de Dios. Por eso el sacerdocio jerárquico es *ministerial*, en orden a la celebración del culto y la administración de la eucaristía y los demás sacramentos, fuera de la línea de aquella intercesión (basada en el sacerdocio común) que el fiel tiene en razón de su unión con Dios. También en este sentido, el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común son esencialmente diferentes.

Por eso la vocación a estos ministerios no está en la línea de la vocación personal a la salvación, cuyo sacramento es el bautismo, ni representa en sí misma un coronamiento de la llamada a la santidad en que consiste el hecho radical de la venida de Cristo. Está, en cambio, en la línea del ministerio de Cristo, de su servicio salvador hacia sus hermanos, del que es prolongación el ministerio del *institutum salutis*. De ahí surge una especial dignidad —distinta de aquella que reside en la filiación divina— fundada en la dignidad del servicio salvador y de su relación con el Cuerpo real de Cristo.

En consecuencia, es una dignidad con relevancia social dentro del Pueblo de Dios, pero de orden diferente (no es un grado más) a aquella que es propia del bautizado en cuanto hijo de Dios. No es una *dignitas* fundada en la persona (aunque se plasme en la persona), sino en el ministerio, que se debe al titular con independencia de su dignidad (o indignidad si se diese el caso) personal.

b) Que el *ordo* sea un servicio nos muestra también que, si bien en él se integran fenómenos de jerarquía, no pueden acentuarse de tal manera estos fenómenos que el carácter jerárquico —en sentido jurídico— se extienda a todas las manifestaciones del *ordo*. Como ya se ha dicho hay aspectos del ministerio del *ordo* que no son nunca jurisdicción, poder. Ni siquiera *auctoritas*, sino ejecución y servicio. Otra cosa diferente es el radical sentido místico del ministerio del *ordo*; es este sentido una realidad teológica —representación mística de la acción de Cristo— que no sería lícito olvidar y que genera, como hemos dicho, la *dignitas et honor* debidos a la clerecía. Pero que no debe confundirse con el aspecto de jerarquía, so pena de subvertir uno de los valores más fundamentales (la dignidad del servicio) de la doctrina y de la vida de Cristo. El *ordo* prolonga el ministerio de Cristo, algunos de cuyos aspectos no son jerarquía sino puro servicio.

De muy poco acorde con el ministerio eclesiástico ha de calificarse la que no dudamos en llamar «manía presidencialista» que parecen tener ciertos epígonos de la concepción estamental, según los cuales serían propias de los clérigos todas las situaciones de presidencia de la comunidad cristiana. Parece como si para esos autores no se concibiese un centro de enseñanza, una asociación de fieles, un consejo de laicos o una oficina de asesoramiento si al frente de ella no hubiese un clérigo. Ciertamente es que hay situaciones de presidencia que corresponden necesariamente, por constitución divina, al *ordo*. Nunca habrá un papado «laico» (ya hemos hablado de las situaciones provisionales) o un episcopado de la misma naturaleza (tampoco un papado o un episcopado «diaconal» o «presbiteral», como hemos dicho); nunca un laico (tampoco un diácono) actuará como consagrante en la eucaristía (el sacrificio de la Misa). Pero es manifestación de «presidencialismo clerical» defender que —fuera de situaciones históricas coyunturales— todas las asociaciones de fieles han de ser presididas por un director clérigo, o que los consejos de laicos han de estar siempre presididos por presbíteros, o que las Universidades Católicas deben tener necesariamente por Rector a un monseñor. Nada impide que en una asociación de fieles —algunos de cuyos miembros sean clérigos— tengan por presidente a un laico (puesto que son de *fieles*, la condición de clérigo o laico es irrelevante), o que en un tribunal formado por clérigos y laicos el decano sea laico (si se basan en la competencia profesional y el oficio se otorga sólo por la misión canónica, ¿qué juega el sacramento del orden?). No es cuestión de órdenes sagradas, sino de competencia, formación, dedicación y, por encima de todo, de misión.

4. EL MINISTERIO ECLESIASTICO. Desde un punto de vista estructural —estático si se prefiere— el centro de atribución de las funciones públicas de la Iglesia nos aparece como una organización en la que podemos distinguir fundamentalmente dos aspectos: 1.º) el *ordo* o red de ministerios fundados en el sacramento del orden; 2.º) los distintos ministerios que forman, en cada caso, el *staff* o los órganos vicarios de ciertos ministerios del *ordo*.

Para dar una visión completa de la organización eclesiástica habría que añadir, según dijimos, un tercer aspecto: aquel conjunto de servicios, organismos e instituciones que representan la puesta en obra del *fructus salutis* por cauces de Derecho público. Pero este tercer aspecto tiene menor interés ahora.

Los dos aspectos de la organización eclesiástica que acabamos de mencionar constituyen su núcleo primario y principal y representan aquel conjunto de ministerios típicamente públicos, que por su naturaleza o por su índole pertenecen primariamente a la organización eclesiástica y sólo a ella.

Este núcleo central de la organización eclesiástica, contemplado dinámicamente, o sea en su función y en su sentido, recibe el nombre de *ministerio eclesiástico*. Ministerio quiere decir *servicio* y se le designa por este nombre

para poner de relieve que su función consiste en servir al Pueblo de Dios para la plena consecución de sus fines. Significa, por tanto, que la razón de existencia de la organización eclesiástica es el servicio del Pueblo de Dios y, en concreto, de los fieles. Para ver este extremo con más detalle podemos distinguir entre la *función* y la *posición* de la organización eclesiástica en el contexto del Pueblo de Dios.

a) *Función*. La organización eclesiástica se justifica en su objetiva existencia por la misión de servicio al Pueblo de Dios. Ha sido instituida por Cristo para cumplir una misión en relación con la Iglesia y con la entera humanidad. Esta misión es una misión primariamente de salvación por medio de la predicación de la palabra de Dios, la administración de los medios salvíficos y en general la atención de todas las necesidades de la Iglesia (y las necesidades de la humanidad relacionadas con el mensaje de salvación). Se trata, pues, de una misión en beneficio del Pueblo de Dios y de la humanidad, que existe *en función de las necesidades de sus destinatarios*.

En este orden de ideas, es preciso concluir que el ministerio eclesiástico recibe su justificación y su razón de existencia por el servicio a los fieles y, en general, a los hombres que –conforme a la voluntad fundacional de Cristo– ha de prestar. Es, por tanto, esencialmente dinámico y *servidor* en su objetiva entidad. De igual manera, la actuación concreta de quienes integran el ministerio eclesiástico tiene como punto de contraste el efectivo servicio, de tal suerte que de él recibe esa actuación su valor y el concreto juicio que merezca.

b) *Posición*. En estrecho contacto con lo anterior, la posición o relación de la organización eclesiástica –y en concreto del *ordo*– en el contexto del Pueblo de Dios no es esencialmente una situación o posición de dominio o superioridad (*maioritas*), sino una situación de servicio (no es una estructura de dominación, es una estructura de servicio). Esto es, no constituye un *coetus regens vel dominans* –como con fórmula estamental expresaron ciertos autores–, no es un estado o grupo de fieles que tienen un dominio sobre los restantes fieles, aunque con miras a su bien, sino un *coetus serviens*, una estructura de servicio.

Una visión excesivamente alejada de la letra y del espíritu del Evangelio enturbió uno de los más basilares y revolucionarios principios de la doctrina de Cristo, situando la *dignitas* del *ordo* en el poder de gobierno, sin reparar que en la Iglesia no hay más título de dignidad que la participación en Cristo y que ésta se vierte, primariamente, en servicio. Como consecuencia de este enturbiamiento, si bien jamás se sostuvo que los fieles sirven al *ordo*, antes siempre se mantuvo la idea de servicio propio de la organización eclesiástica, no se supo resistir a la idea de que el poder de gobierno era el eje que sustentaba la *dignidad* y la *jerarquía* en la Iglesia.

Siguiendo la terminología habitual y para no introducir más novedades terminológicas que las estrictamente necesarias, antes hemos dicho que jerarquía equivalía en parte a poder de gobierno (legislativo, judicial o administrativo). No hay razón, en principio, para cambiar estos términos por su utilidad. Sin embargo, es preciso ahora dejar evidenciado que en la Iglesia —no es el discípulo mayor que el Maestro— no hay otra *dignitas* ni otra *maioritas* que la radicada en el servicio, verdadero y primario reflejo de la participación en Cristo. El poder de gobierno es jerarquía y es dignidad en la Iglesia porque en ella es radicalmente un servicio, completamente ajeno a cualquier idea de dominio. Por eso, cuando se trata de una dignidad socialmente relevante en el Pueblo de Dios, esta *dignitas* se confiere a posiciones sociales de servicio, sea el servicio del altar o el litúrgico en general, sea el servicio a los pobres (diáconos, ciertos religiosos...), sea en general, el servicio a los fieles de la Iglesia, cuando ese servicio (dedicación, entrega) se realiza a través de vínculos socialmente relevantes. De ahí que el *ordo* —cómo también los religiosos— adquiere una *dignitas* social peculiar en el contexto público del Pueblo de Dios, pero la raíz de esta *dignitas* está en el servicio. Por eso, el poder de gobierno tiene una dignidad social, mas no basada en otra cosa fuera de su carácter de verdadero servicio. Y también en el carácter de servicio está la jerarquía, porque existe en tanto es función, ministerio al servicio de los fieles de la Iglesia.

En este sentido, sí puede decirse que la clerecía es dignidad, que es un estado social con una preeminencia de honor, porque el clérigo es un fiel consagrado a un servicio aunque sea tan poco *apreciado* —en un contexto social todavía no imbuido plenamente de sentido cristiano— como el de portero (el antiguo ostiario); o que la religiosa cuya misión —a la que ha consagrado su vida— es la de actuar de enfermera tenga también un *honor* en la comunidad cristiana. Y es que el título de dignidad en el Pueblo de Dios —repetimos una vez más— es el servicio. Por ello a una posición social de servicio —aunque sea alguno de los servicios calificados como bajos en un contexto no cristiano— corresponde en la Iglesia una posición social de dignidad, pues el servicio es una de las más genuinas participaciones en Cristo.

Pese al oscurecimiento del modo de comprender esta realidad, la práctica de la Iglesia ha respondido con bastante fidelidad a este principio; y así, a una consagración personal de servicio con un matiz social (clérigos y religiosos) ha correspondido una posición social de *dignitas*, que no tiene por qué concederse —hablamos de relevancia social— a quienes, aun realizando el mismo servicio, no tienen esa consagración socialmente relevante (acto por el cual el fiel queda constituido personal y socialmente en servidor). A mayor exigencia de servicio (Papa, obispo...) mayor dignidad; por eso el episcopado, cuyo servicio es socialmente el más exigente e intenso (siempre exige lo que se denomina *plena entrega*, pleno servicio, que se confunde a menudo con el llamado estado de perfección) corresponde socialmente el mayor honor. Correlativamente, cuando no hay *socialmente* —insistimos— una dedicación al servicio, la dignidad social se ciñe al desempeño del oficio concreto —caso del laico que desempeña un oficio eclesiástico— sin extenderse a otras manifestaciones de la persona.

Si la organización eclesiástica es una estructura de servicio, significa esto que la posición jurídica fundamental en la que se encuentra dentro del contexto del Pueblo de Dios, y en concreto, de la sociedad eclesiástica, es la de un deber de servicio, esto es, una *función institucional* en razón de las necesidades del Pueblo de Dios y de la humanidad. De ahí que los derechos y poderes que le son atribuidos tengan el carácter de derechos-función o poderes-función, dimanantes de la misión de servicio. Lo que equivale a decir que sus deberes, sus derechos y sus poderes quedan delimitados por la función y por el servicio, sin sobrepasarlos ni extenderse a campos más amplios. No tienen, pues, el carácter de derechos o poderes personales (relación de persona *maior* sobre otra persona *minor*) sino de derechos o poderes funcionales, en razón de una concreta función de servicio dentro del Pueblo de Dios.

5. PRINCIPIOS CONSTITUCIONALES DE LA ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA. Siguiendo la distinción antes apuntada, podemos clasificar estos principios constitucionales en principios *estructurales* y principios *dinámicos*.

a) Dentro de los principios estructurales es posible señalar fundamentalmente seis: *descentralización, autonomía, desconcentración, coordinación, colegialidad y subordinación*.

Bajo el nombre de descentralización y subsidiariedad en los últimos años han hablado con frecuencia los teólogos de principios de la organización eclesiástica —unos constitucionales, otros no— que, según el significado habitual de esas palabras entre los cultivadores de la Filosofía política y de la Ciencia de la administración, no son tales; así se ha confundido a veces la descentralización con la desconcentración; la subsidiariedad con la coordinación y con la descentralización; la supletoriedad con la subsidiariedad, etc. Algo semejante ocurre con la colegialidad.

a') La organización de la Iglesia es, por su propia constitución, una organización descentralizada. Así es necesario afirmarlo por la existencia de las Iglesias particulares, a cuyo frente están los obispos que, de acuerdo con el Derecho constitucional, gozan de una función pastoral capital (son cabezas y Pastores de su diócesis) con verdadero poder de jurisdicción. Pertenece a la opción histórica —y por tanto depende de las circunstancias y de la situación real de la organización eclesiástica— la prevalencia de la descentralización sobre la centralización, el equilibrio entre ambas, o la prevalencia de la centralización. Pero, en todo caso, la centralización no puede ser absoluta por impedirlo el propio Derecho constitucional; esto es, nunca la organización diocesana será una parte de la organización central, ni el obispo podrá convertirse en un delegado o vica-

rio del Papa, ni podrá dejar de tener un núcleo de potestades propias. Tampoco la descentralización puede ser absoluta; lo impide la existencia del primado del Papa. En los últimos decenios hemos asistido –después de un período histórico fuertemente centralizador–, al paso hacia una organización más descentralizada.

b') La existencia del principio de descentralización nos conduce sin solución de continuidad al de autonomía. Si el propio Derecho constitucional configura unos cuerpos sociales (las Iglesias particulares) dotados de una organización propia –organizaciones *periféricas*– a la que se reconocen unas facultades de gobierno y de gestión no derivadas de la organización central, es obvio que –sin perjuicio de las funciones de dicha organización central– las organizaciones periféricas gozan de autonomía. Esta autonomía es doble. Por una parte supone la existencia de esferas de funciones propias a desempeñar por las organizaciones periféricas; por otra, la libertad de autorregulación.

También el equilibrio entre este principio de autonomía y el de subordinación es una cuestión histórica, que depende de la situación de la Iglesia y de las posibilidades reales de ejercicio de esa autonomía por parte de las organizaciones periféricas.

Así, por ejemplo, hay aspectos de la organización periférica que hoy difícilmente pueden asignarse a la organización diocesana con una cierta garantía de eficacia (v.gr. los Tribunales); por eso la tendencia es, en estos aspectos, la creación de organismos y servicios interdiocesanos.

c') Ya hemos visto que la expansión de la organización eclesiástica es, en parte, fruto de un proceso de desconcentración de funciones. Es, en efecto, un principio constitucional de la organización de la Iglesia la *posibilidad de desconcentración* de las funciones. Cuando se habla de los poderes y demás funciones que, por Derecho divino, corresponden al Papa o a los obispos, siempre hay que entenderlos en su relación con el citado principio; es decir, con la posibilidad de creación de órganos desconcentrados que, bajo la potestad del Papa o del obispo, ejerzan dichas funciones.

Tiene, sin embargo, este principio ciertos límites también constitucionales. Hay algunas funciones que pertenecen necesariamente al oficio capital respectivo, sin posibilidad de ser asumidas por los órganos que nacen del proceso de desconcentración. Un ejemplo al respecto es la definición de una verdad dogmática, que corresponde al Papa sin posibilidad de ser ejercida esta función por un organismo de la Curia Romana.

d') Un cuarto principio es el de *coordinación*. Este principio está determinado por la unidad de la organización eclesiástica. Desde un punto de vista

constitucional la expresión más clara de esa unidad reside en la unidad del *ordo*, unidad orgánica para el desempeño de una misión unitaria: la misión institucionalizada. De esa unidad orgánica, junto a la pluralidad de ministerios que la componen, se deriva la necesaria coordinación. Hay, pues, un principio constitucional que reclama la coordinación de los obispos entre sí y con el Papa.

Coordinación no quiere decir uniformidad, como la unidad del *ordo* no se traduce en una sola figura o tipo de ministerio dentro del *ordo*. Tampoco la coordinación se opone al principio de autonomía. Precisamente lo que exige el Derecho constitucional es la coordinación de la variedad y de las legítimas autonomías, pero en la variedad y en la autonomía. En definitiva, los distintos principios constitucionales hay que entenderlos en su armonía, no como contradictorios o tensionales, que eso es opuesto a la propia constitución de la Iglesia.

e') La unidad del *ordo* no se refleja sólo en la coordinación sino también en la colegialidad, o sea en la posibilidad de actuar unitariamente (colegialmente); esta actuación unitaria se entiende aquí a modo de colegio, constituido el *ordo* en un *órgano colegial* de deliberación o decisión.

Aunque, como ya hemos advertido, es frecuente confundir la colegialidad con la coordinación, son, sin embargo, principios diferentes. La colegialidad, en sentido propio, es la posibilidad de actuar a modo de órgano colegial, de constituirse en concilio, en sínodo, en conferencias, etc. Lo demás son reflejos de la unidad del *ordo*, del principio de coordinación, etc.

f') Por último, existe el principio de subordinación. Hablamos aquí, no de la existencia del poder de jurisdicción al cual deben obedecer los súbditos (que es cosa distinta), sino de la subordinación que existe dentro de la organización entre aquellos órganos constituidos jerárquicamente. Dentro del *ordo* es ejemplo de este principio la relación de subordinación entre el ministerio episcopal y los distintos ministerios presbiterales diaconales.

b) Los principios dinámicos de la organización eclesiástica pueden resumirse en dos: el servicio a los fieles y a todos los hombres y el respeto a las legítimas autonomías.

a') Según el n. 18 de la const. *Lumen Gentium* los diversos ministerios eclesiásticos están ordenados al bien de todo el Cuerpo (de toda la Iglesia). Pero esta expresión —todo el Cuerpo— no hay que entenderla en el sentido de un absorbente bien colectivo (un bien público) distinto del bien de los fieles singulares. «Pues los ministros —añade inmediatamente el citado texto conciliar— que poseen la sagrada potestad están al servicio de sus hermanos, a fin de que todos cuantos pertenecen al Pueblo de Dios y gozan, por tanto, de la verdadera dig-

nidad cristiana, tendiendo libre y ordenadamente a un mismo fin, alcancen la salvación». Esto nos indica que el *sentido* de la actividad de la organización no es otro que la ayuda a los fieles para que desarrollen su propia vocación y alcancen —como dice el Concilio— la salvación. En este orden de ideas, los fieles no pueden ser instrumentalizados ni entendidos como simples subordinados a los cuales dirige el *ordo*. Por el contrario, hay que proclamar la primacía del fiel, de suerte que la organización eclesiástica tiene como función fundamental prestar los subsidios espirituales y los principios doctrinales para que el fiel desarrolle, libre y ordenadamente, su personal vocación.

Asimismo la organización eclesiástica ha sido instituida para el servicio de todos los hombres, pues ha sido enviada *ad omnes gentes*. Según esto, su ministerio de la Palabra y de los sacramentos debe tender a llegar a todos los hombres para que todos puedan alcanzar la salvación.

b') De lo anterior surge el segundo principio: el respeto a las legítimas autonomías y a los derechos fundamentales del fiel. El ministerio eclesiástico no ha sido instituido para programar paso a paso la vida de los fieles, que —en tal supuesto— encontrarían la salvación obedeciendo a los Pastores, que les irían marcando constantemente el camino a seguir. No, el ministerio eclesiástico ha sido instituido para poner al servicio del fiel los medios necesarios para desarrollar su condición de bautizado, una condición que es de libertad y responsabilidad personales, de seguimiento de la propia vocación, de la espiritualidad libremente elegida y de los carismas recibidos. Los fenómenos ascéticos de obediencia que en estos planos personales existen no se insertan en los poderes jurisdiccionales de la organización. La organización eclesiástica —y de modo específico el *ordo*— tiene como primaria función el *servitium* o ministerio de la Palabra, de los sacramentos y del régimen social y básico de la comunidad cristiana. Es, pues, un servicio —también la jurisdicción— para el desarrollo de la dignidad y de la libertad cristianas de los fieles.

6. LAS FUNCIONES DE LA ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA. Diversas y de difícil clasificación son las funciones de la organización eclesiástica. Corresponde a la rama respectiva de la ciencia canónica —la Organización eclesiástica— tratar con más detalle de este punto. Sin embargo, como un primer acercamiento al tema y por los reflejos constitucionales que pueda tener, parece oportuno decir algunas breves palabras sobre dichas funciones.

Función central del ministerio eclesiástico es la tradicionalmente denominada *cura de almas* o *función pastoral* en el sentido más estricto de esta expresión. Abarca la administración de los sacramentos y en general el culto divino,

la predicación del Evangelio y aquellas actuaciones (persuasión, exhortaciones, corrección, consejos, mandatos, etc...) que tienden de modo inmediato a la formación y santificación de todos y cada uno de los fieles. Una segunda función consiste en la custodia y defensa de la doctrina católica, con el poder de decidir las controversias doctrinales y formular las verdades, en todo lo que atañe a la fe y a las costumbres. Por último, podemos señalar la función de ordenar la vida social del Pueblo de Dios.

Este cúmulo de funciones se pueden clasificar por distintos criterios. Por ahora podemos distinguir las siguientes: *servicios* (administración de los sacramentos, predicación, etc...), *poderes* (legislativo, judicial y administrativo), *facultades de gestión y función de fomento*.

§ 3. LA POTESTAD ECLESIASTICA

SUMARIO. 1. La sagrada potestad. 2. Noción de potestad. 3. Sentido del adjetivo «sagrada». 4. Unidad o distinción de potestades constitutivas de la potestad sagrada. 5. La potestad de orden. 6. La jerarquía de orden. 7. La potestad de magisterio. 8. La potestad de jurisdicción.

1. LA SAGRADA POTESTAD. Si el núcleo central de la organización eclesiástica es el *ordo*, el núcleo central de las funciones del *ordo*, englobadas en el *munus pastorale* o función pastoral de cura de almas, es la *sacra potestas*, según la terminología usada en el n. 18 de la const. *Lumen Gentium* del Vaticano II. El término *sacra potestas* expresa un concepto de potestad teológico y no jurídico, que engloba las tres clásicas potestades —también en sentido teológico— de orden, jurisdicción y magisterio, correlativas a las tres funciones de Cristo, participadas por la Iglesia: misión sacerdotal, regia y profética.

La *sacra potestas* es un importante factor de la constitución de la Iglesia. Por ella, el Pueblo de Dios se estructura como *sociedad jerárquica*, en cuya virtud se habla de *constitución jerárquica* de la Iglesia. Es decir, la distinción entre *pueblo* (*populus christianus*) y *organización eclesiástica* se enriquece con la nota de jerarquía, que es propia de la línea central del *ordo*.

Por cuanto hemos dicho anteriormente se advierten con claridad dos cosas: 1.^a) La línea de jerarquía no es todo el *ordo*, ni mucho menos toda la organización. 2.^a) Tampoco la línea de jerarquía es lo que de por sí constituye la Iglesia como Pueblo de Dios ni como sociedad; es, más bien, *un* elemento, aunque muy importante, de su constitución. La constitución de la Iglesia tiene elementos mucho más amplios que los jerárquicos.

Este último punto es de especial importancia, porque cuando bajo la visión hierarcológica de la Iglesia se usaba la dicción «constitución jerárquica de la Iglesia», con ella quería decirse que la distinción jerarquía-laicado era precisamente «la constitución» de la Iglesia, es decir, aquella estructura a través de la cual la Iglesia se constituía como tal en su elemento externo e histórico: la Iglesia *in hoc saeculo* se constituía en sociedad por la estructura «jerarquía-laicos».

Ni los documentos conciliares ni el CIC 83 permiten esta visión típicamente hierarcológica. Aparte de la sustitución de noción de laico por la de fiel, los elementos y momentos de la constitución de la Iglesia resultan ser más amplios, tal como se expone en las páginas anteriores: el Pueblo de Dios como comunión de todos los fieles, los principios de igualdad y variedad, la vocación universal a la santidad, los derechos fundamentales del fiel, etc., son otros tantos factores constitucionales. Esto es preciso tenerlo en cuenta, tanto más cuanto que, entre los teólogos y canonistas actuales, se observa a veces la permanencia de la visión hierarcológica, por más que se usan términos modernos; así ocurre, por ejemplo, cuando se habla de *communio*, pero se la reduce a la *communio hierarchica* y a la *communio ecclesiarum*, afirmando no ser de Derecho constitucional lo que sobrepasa a la *communio* así entendida.

2. NOCIÓN DE POTESTAD. Cuando se utiliza el término potestad, incluyendo la potestad de orden y de magisterio, es claro que no se usa este término en sentido jurídico. Como concepto jurídico, la potestad se ciñe a la facultad de dar mandatos, esto es, a la potestad de jurisdicción; por ejemplo, según el modo jurídico de conceptualizar, el orden es un servicio (de acuerdo con lo dicho al tratar de las funciones de la organización eclesiástica), no una potestad jurídica. Se trata, pues, de un uso de la palabra potestad en sentido teológico, no jurídico, lo que quiere decir que tiene, al menos en parte, un contenido ontológico (aunque relacional).

Por potestad –en sentido amplio antes señalado– se entiende la facultad o capacidad de producir unos efectos ontológicos o jurídicos, que proceden de una posición de superioridad. Así se decía de Cristo que enseñaba con potestad –no como los escribas y fariseos–, porque su palabra era *eficaz*, haciendo milagros y mostrándose como señor de la realidad y de la Ley.

Con este sentido de potestad –superioridad *eficaz*– se habla de *potestas sacra* o potestad de orden, jurisdicción (régimen en el lenguaje del CIC 83) y magisterio. A la posición de superioridad se la denomina *jerarquía*.

3. SENTIDO DEL ADJETIVO «SAGRADA». a) La potestad eclesiástica es llamada *sacra* o *sagrada*, porque la superioridad no es simplemente funcional (como en

la comunidad política), sino que deriva de una especial relación ontológica con Dios en la que se encuentra el jerarca; esta especial relación con Dios tiene: *a)* una dimensión personal: la consagración mediante el sacramento recibido; y *b)* una dimensión mistérica en la actuación, pues ésta se realiza *in Persona* (cfr. c. 1.008) o *in nomine Christi*. De este modo, aunque el miembro de la jerarquía no es superior en cuanto fiel, sí lo es en orden a la potestad y en el acto de su ejercicio.

b) La potestad eclesiástica tiene también carácter sagrado, porque es participación de la potestad divina, de Cristo, el cual actúa —en forma distinta, según los casos— a través de la jerarquía. La potestad eclesiástica no es, pues, la potestad que por derecho natural es inherente a toda sociedad. La Iglesia no se origina a partir de la sociedad natural, sino por la voluntad fundacional de Cristo —el decreto divino de constituir a los hombres hijos de Dios y congregarlos en la Iglesia— mediante vínculos sobrenaturales. Por consiguiente la potestad que en ella existe es la misma potestad de Cristo, transmitida al Colegio Apostólico y a sus sucesores.

c) En suma, la *potestas ecclesiastica* es *sacra*, porque a través de ella Cristo, Cabeza de la Iglesia, actúa continuamente sus potestades capitales, aunque no del mismo modo en todos los casos. Hay, pues, una dimensión mistérica de la jerarquía, que es parte de aquella propia de la Iglesia como sacramento radical, actuada de diversas formas: «Quien a vosotros oye a Mí me oye, el que a vosotros desprecia, a Mí me desprecia» (Lc 10, 16), «A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos» (Ioh 20, 23), etc.

4. UNIDAD O DISTINCIÓN DE POTESTADES CONSTITUTIVAS DE LA POTESTAD SAGRADA. Durante siglos —después de la sistematización que los teólogos y canonistas medievales establecieron— se ha hablado de tres potestades: la de orden, la de jurisdicción y la de magisterio, aunque se haya afirmado por algunos que los actos autoritativos del magisterio son propiamente jurisdicción. En los últimos años, un sector de la doctrina ha rechazado la tripartición por entender que las tres potestades son, en realidad, una única potestad, la *potestas sacra*, sin división. Como consecuencia, sostienen que la potestad de orden y de jurisdicción son una misma potestad, por lo cual la transmisión y ejercicio de ambas tendrían unos cauces similares. No habría, pues, potestad de jurisdicción vicaria ni delegada —que no son posibles en la potestad de orden y por lo tanto tampoco podrían serlo en esa única potestad que englobaría el orden y la jurisdicción—, sino distintas modalidades de ejercicio de la *potestas sacra*, que la Iglesia habría establecido, ligando facultades y desligándolas.

Esta tesis, además de las muchas dificultades que ofrece para explicar el sistema canónico de la potestad de régimen, no tiene en cuenta la clara distinción de los *tria munera Christi*, las tres funciones que los teólogos asignan a Cristo, de los que participa el Pueblo de Dios: sacerdotal, profética y real. Esta tripartición –que el CIC 83 ha adoptado para su sistemática– se ha establecido por la necesidad de distinguir distintos tipos de funciones en razón de su distinta naturaleza, su distinta forma de ejercicio y sus distintos efectos. No es lo mismo administrar un sacramento que enseñar una verdad, al igual que en Cristo no fue lo mismo predicar, hacer milagros, instituir los sacramentos y padecer en la Cruz. Una cosa es la unidad de misión y otra la multiplicidad de actos que el cumplimiento de esa misión exige. Así, el oficio de obispo es uno solo, pero múltiples son los actos que realiza.

Al respecto parece conveniente recordar que las potencias –la potestad es una potencia– se especifican y distinguen por sus actos, así como los actos se especifican y distinguen por su objeto. Un sacramento, una proposición o juicio de verdad, una ley son actos de naturaleza distinta, que requieren potestades distintas. No es igual la potestad que se requiere para consagrar el pan y el vino en la eucaristía, que la requerida para dar una ley o un precepto. Para la ley o el precepto basta –ontológicamente– el acto de imperio de la razón práctica; para el sacramento hace falta una acción sacramental –decir unas palabras sobre la materia, en ejercicio del sacerdocio ministerial– que no es un acto de imperio de la razón práctica. Para dar un mandato es suficiente haber recibido la misión, para el acto sacramental se requiere además una consagración personal. Por ello, se puede dar potestad vicaria o delegada para un mandato, ya que basta la misión; no así en las acciones sacramentales, que requieren la consagración personal y se producen en virtud de la relación personal del ministro con Cristo: no cabe vicariedad ni delegación.

De modo semejante puede advertirse que las acciones de predicar y enseñar son de naturaleza distinta a los mandatos y a los sacramentos. La predicación y la enseñanza son *actos de comunicación* de verdades, que se diferencian tanto del mandato como de las acciones sacramentales. A tipos distintos de actos, corresponden potestades distintas.

Puede hablarse, pues, de unidad de oficio o de *munus*, pero es preciso distinguir entre las tres potestades. Se diferencian estas potestades por su índole, por su objeto y por su posibilidad de desconcentración. La potestad de jurisdicción es poder de mando, sus actos son mandatos y puede desconcentrarse por diversas técnicas, como la vicariedad y la delegación. La potestad de orden es poder de confeccionar los sacramentos y, en general, de intervenir en los cauces

de la gracia; sus actos fundamentales son las acciones litúrgicas y no consiente la delegación. La potestad de magisterio es poder de decir la verdad y establecerla sin error; sus actos son la predicación, la enseñanza escrita y la fijación de las proposiciones verdaderas en orden a la salvación; dependiente de carismas, no admite desconcentración.

5. LA POTESTAD DE ORDEN. *a) Noción.* Llamada también potestad de santificar, consiste en el poder sobre los medios de santificación, principalmente los sacramentos. El núcleo central –denominado sacerdocio ministerial– es la potestad sobre el Cuerpo de Cristo, o poder de consagrar el pan y el vino eucarísticos.

La potestad de orden es la potestad mistérica por excelencia, pues actúa a modo de instrumento de la potestad de Cristo. Por eso, los actos de la potestad de orden son actos conjuntos de Cristo y del ministro. Como son actos de Cristo Cabeza de la Iglesia, la potestad de orden requiere una peculiar cristoconformación en la capitalidad de Cristo, en cuya virtud el sujeto puede actuar *in Persona Christi Capitis*.

b) Contenido. La potestad de orden comprende: 1.º) La facultad de *confec-cionar y administrar* los sacramentos; 2.º) el poder de *administrar y aplicar* los méritos de Cristo y de los justos –el depósito de méritos de la Iglesia– mediante actos conjuntos con la potestad de jurisdicción o *potestas clavium*, como, por ejemplo, en las indulgencias; 3.º) la potestad de *estructurar*, con la *potestas clavium*, los sacramentos *salva illius substantia*.

c) Sujetos. Son sujetos de la potestad de orden quienes han recibido la ordenación sagrada (o sacramento del orden), por la cual la persona queda consagrada y configurada con Cristo Sacerdote de un modo peculiar.

El sacramento del orden otorga una participación del sacerdocio de Cristo esencialmente diferente del sacerdocio común, llamada *sacerdocio ministerial*. Se da esta nueva participación del sacerdocio de Cristo, bien respecto del sacerdocio mismo (obispos y presbíteros), bien sólo respecto del ministerio de ese sacerdocio (diáconos); en el primer caso, los ordenados son sacerdotes, en el segundo no.

Los no ordenados, los laicos, carecen de potestad de orden (participación en la capitalidad de Cristo), porque ésta no está incluida en el carácter bautismal (el cual cristoconforma al sujeto como *miembro* de la Iglesia distinto de la Cabeza) y no es transmisible fuera del sacramento del orden, único cauce para concederla.

Pueden los varones laicos (cfr. c. 230, § 1) ejercer de modo permanente algunos ministerios litúrgicos –lector y acólito–, que no comportan ejercicio de

la potestad de orden. Las funciones de lector, comentador, cantor y otras –ninguna de las cuales comporta ejercicio de potestad– pueden ser desempeñados de modo eventual por laicos, varones o mujeres (c. 230, § 2). Asimismo los laicos, varones o mujeres, pueden suplir a la clerecía –en caso de necesidad– en funciones litúrgicas, que no son ejercicio de la potestad de orden: ministerio no oficial de la palabra, presidir oraciones litúrgicas, administrar el bautismo y dar la sagrada comunión (c. 230, § 3).

d) *La mujer y la potestad de orden.* Según la doctrina católica, reiteradamente confirmada por los Papas, sólo el varón es el sujeto capaz de recibir el sacramento del orden. Al respecto el c. 1.024 establece que «sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación». Como no se trata tan sólo de la licitud, sino primariamente de la validez, la razón estriba en la imposibilidad de la mujer para actuar *in Persona Christi Capitis*. Tal falta de posibilidad no afecta al plano de igualdad de los fieles –filiación divina– ni es cuestión de dignidad (no hay varón que sea más digno ni siquiera igualmente digno que la Virgen Madre de Dios); es una falta de posibilidad meramente funcional –que surge en el plano de la distinción de funciones–, sin afectar a la dignidad personal. La potestad de orden es *instrumental* y obra *ex opere operato*, independientemente de la dignidad personal del ministro; por lo tanto, ni poder ser titular de ella tiene que ver con la dignidad del varón ni la carencia de poder serlo hace referencia a una hipotética menor dignidad de la mujer. Se trata de una falta de posibilidad análoga a la que tiene el varón para ser madre o la mujer para ser padre. La mujer carece de una condición necesaria para representar a Cristo *in Persona eius*.

A nuestro juicio, la razón de esta condición de la mujer debe buscarse en la función capital de Cristo, pues lo propio del ordenado es actuar *in Persona Christi Capitis*, como dice el c. 1.008.

De acuerdo con la doctrina católica, Cristo es el nuevo Adán, Cabeza de la nueva Humanidad redimida. Es el Esposo cuya Esposa es la Iglesia. No se trata de una simple figura literaria: es una *analogía* en la que se basa la sacramentalidad del matrimonio (cfr. Eph. 5, 22-32). El centro de la economía sacramental –el núcleo central de la potestad de orden– es el Sacrificio de la Misa, en el que el sacerdote actúa *in Persona Christi Capitis* y en el que se perpetúa el Sacrificio de la Cruz. En el Sacrificio de la Cruz, Cristo –Varón de dolores– obró como nuevo Adán, Cabeza de la Humanidad. Actuó, pues, como Varón; no obró sólo como Hombre que cargó sobre sí los pecados de todo el género humano, sino también como Cabeza de la Humanidad. Era esto necesario, porque, siendo el pecado original pecado de Adán Cabeza de la Humanidad, Cristo debía padecer

también como Cabeza, único modo de poder asumir en él a todo el género humano. Si actuó como Cabeza actuó como Varón, pues obró como nuevo Adán. Además, según la tradición patristica, la Cruz fue el tálamo nupcial en el que Cristo consumó su unión nupcial con la Iglesia, a la que dio existencia, sacándola de su costado abierto. Lo cual abona que Cristo no padeció sólo como Hombre, sino como Varón.

Siendo esto así, la actuación *in Persona Christi Capitis*, que es actuar *in Persona Christi Viris*, postula que el ministro sea varón, no por razón de dignidad —ya hemos dicho que el ministerio sacramental no se funda en la dignidad del ministro—, sino de congruente representación. La mujer carece de posibilidad representativa de una acción de Cristo Varón.

6. LA JERARQUÍA DE ORDEN. *a) Noción.* La posición de superioridad que, respecto de los fieles, supone el ejercicio de la potestad eclesiástica recibe el nombre —como ya se ha dicho— de *jerarquía* en sentido teológico (no en sentido jurídico, pues en Derecho jerarquía es la superioridad de mando). Por extensión, recibe el mismo nombre de jerarquía el conjunto de titulares de la potestad. Consecuentemente, la existencia de la potestad de orden da origen a la llamada *jerarquía de orden*.

Como conjunto de titulares de la potestad de orden, la jerarquía del mismo nombre es el conjunto de los ordenados. Como superioridad es la participación *in actu exercito* de la capitalidad de Cristo, al obrar *in Persona Christi Capitis*.

b) Relación jerárquica. En las acciones litúrgicas actuadas mediante la potestad de orden, el ministro y el fiel no están en posición de igualdad, sino que el ministro está en una posición de superioridad, de capitalidad, representando a Cristo Cabeza.

Así, en la Santa Misa el sacerdote y los fieles no están en posición de igualdad. El ministro representa a Cristo —que actúa a través de él—, en cuanto Sacerdote del Sacrificio de la Cruz, el cual se renueva en la Misa. Los fieles, en cambio, están en la posición de humanidad redimida, similar a la corredentora de la Virgen al pie de la Cruz. En la celebración eucarística, el sacerdote celebrante está en posición jerárquica de capitalidad, como lo está Cristo, Sacerdote principal, del cual es instrumento el celebrante. Es, pues, jerarquía, en el sentido teológico del término. Esta superioridad —la capitalidad— conlleva la potestad eficaz de consagrar el pan y el vino y de ofrecer, como oferente principal, el sacrificio.

Esto ocurre también en los demás sacramentos. Así, en la penitencia, el sacerdote actúa como verdadero juez —*cum potestate*— y maestro del fiel; por lo tanto, ejerce una función capital de Cristo Cabeza. De modo análogo sucede

en el sacramento del orden. Y en los demás sacramentos —excepción hecha del matrimonio, que no se obra por esta potestad—, actúa al menos representando a Cristo, lo que no sucede con los ministros no ordenados en el caso del bautismo o de administración de la sagrada comunión.

c) *Funciones*. La jerarquía de orden comporta dos funciones: 1.^a) la propia de la potestad de orden; y 2.^a) representar a Cristo Cabeza. Comprende, pues, actos de potestad y actos de representación. Siempre que se actúa con potestad, se actúa con representación, pero no viceversa. Así, el diácono que administra la comunión representa a Cristo pero no ejerce potestad. Por su parte, el laico que en caso de necesidad administra la comunión carece de esa representación.

d) *Grados*. Tres son los grados de jerarquía de orden: obispos, presbíteros y diáconos. El obispo es el sumo sacerdote, con facultad de ordenar y de consagrar el pan y el vino eucarísticos; el presbítero es verdadero sacerdote, pero de segundo orden, con potestad para consagrar, mas no para ordenar; el diácono es ministro que sirve a los sacerdotes, sin poder de consagrar. Tienen potestad de orden y representación, los obispos y los presbíteros. Los diáconos tienen representación pero no potestad en sus propios ministerios, actuando, sin embargo, con potestad en las funciones en las que suplen a los sacerdotes (predicación oficial de la Palabra, por ejemplo).

Esta tradicional división de grados de la jerarquía de orden debe corregirse parcialmente cuando se le aplica la noción de *ordo* como organización. Hay, en efecto, ciertos actos que requieren conjuntamente la potestad de orden y la de jurisdicción, en cuyo caso, el grado episcopal se descompone en: Papa, obispo diocesano y obispos sin jurisdicción. El Papa, por ejemplo, tiene potestad para fijar —con intervención decisoria, no sólo magisterial— la materia y la forma de los sacramentos *salva illius substantia*; puede dar indulgencias para toda la Iglesia, etc., El obispo diocesano, por su parte, tiene potestad de otorgar indulgencias en la esfera de su competencia.

En estos casos, la potestad de orden es la misma. pero la jerarquía no, porque el oficio es superior y permite un mayor desarrollo de dicha potestad.

7. LA POTESTAD DE MAGISTERIO. a) Así como de Cristo se decía que enseñaba con potestad, también la Iglesia —en ciertos actos— enseña *cum potestate* el mensaje evangélico. En tales casos se habla de potestad de magisterio. Existe esta potestad, cuando los ministros sagrados enseñan desde una situación de superioridad —relación maestro-discípulo— respecto del fiel.

De tres maneras se da esta superioridad: a) cuando se deciden controversias; b) cuando se da el juicio de conformidad evangélica sobre actividades,

instituciones y espiritualidades; c) cuando se predica y proclama oficialmente la palabra de Dios.

En todas estas acciones, los ministros sagrados actúan con función de capitalidad, esto es, *in Persona et in nomine Christi Capitis*, como enviados suyos y, por lo tanto, como maestros de la fe, en tanto los fieles escuchan como discípulos.

b) Por ser una potestad que se ejerce con función de capitalidad, para poseerla se requiere el sacramento del orden, que es el que da esa peculiar cristoconformación. Y en lo que tiene de decisión de controversia y juicio de conformidad evangélica, precisa estar en posesión de un oficio que comporte función de gobierno.

c) La función de magisterio comprende unas actividades de proclamación pública de la palabra de Dios (lectura pública de la Sagrada Escritura), predicación, enseñanza oficial escrita (encíclicas, cartas pastorales, etc.) u oral (alocuciones, discursos, etcétera) y unos actos de definición de la verdad cristiana mediante decisiones que dirimen una controversia, condenan un error o definen una verdad.

d) La enseñanza oficial de la Iglesia, o sea aquella realizada por las personas y órganos competentes y mediante los actos adecuados, goza de autoridad. Esta autoridad no es siempre la misma, pues depende de la persona (u órgano) de donde dimana y del acto a cuyo través se ejerce. Así por ejemplo, es mayor la autoridad del magisterio del Papa que la del magisterio del obispo en su diócesis. Y mayor es la autoridad de una definición dogmática que la de una encíclica, o la de ésta que la de una alocución. De la enseñanza de los presbíteros sólo goza de cierta autoridad la ejercida a través de la predicación en la liturgia.

La autoridad de las enseñanzas tiene dos límites o medidas: 1.º) el magisterio de los órganos superiores, especialmente las definiciones de dogmas, verdades de fe y verdades católicas; 2.º) la conexión de lo enseñado con el mensaje evangélico, de modo que no tienen autoridad las enseñanzas sobre materias temporales (fuera de su dimensión moral y de su relación con la doctrina de la Iglesia).

e) La potestad de magisterio puede ejercerse colegialmente, tanto a nivel de Iglesia universal (Concilio ecuménico), como a nivel de Iglesias particulares (Concilios particulares).

f) El ejercicio de esta potestad está *asistida* por unos carismas específicos, que ayudan a actuarla con oportunidad y veracidad. Esta asistencia tiene grados y según su intensidad así es la autoridad de la enseñanza. Cuando el acto del magisterio es solemne —en el que la autoridad docente compromete en máximo grado su potestad—, la Iglesia tiene concedido el carisma de la infalibilidad. Este

carisma preserva al magisterio de error y, por lo tanto, lo enseñado es irreformable; cabe, en cambio, profundizar en la verdad infaliblemente enseñada y sacar las consecuencias en ella contenidas.

Esta infalibilidad compete, en primer lugar, al Romano Pontífice cuando, como Supremo Pastor y Doctor de todos los fieles, a quien compete confirmar la fe a sus hermanos, proclama por un acto definitivo la doctrina que debe sostenerse en materia de fe y de costumbres (c. 749, § 1).

También tiene infalibilidad en el magisterio el Colegio episcopal cuando los obispos ejercen tal magisterio reunidos en el Concilio ecuménico y, como doctores y jueces de la fe y de las costumbres, declaran para toda la Iglesia que ha de sostenerse como definitiva una doctrina sobre la fe o las costumbres; o cuando dispersos por el mundo pero manteniendo el vínculo de la comunión entre sí y con el sucesor de Pedro, enseñando de modo auténtico junto con el mismo Romano Pontífice las materias de fe y costumbres, concuerdan en que una opinión debe sostenerse como definitiva (c. 749, § 2).

La declaración infalible de una verdad tiene la presunción en su contra, de modo que, como establece el c. 749, § 3: «Ninguna doctrina se considera definida infaliblemente si no consta así de modo manifiesto».

g) De acuerdo con el grado de autoridad de los actos magisteriales, «se ha de creer con fe divina y católica todo aquello que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por tradición, es decir, en el único depósito de la fe encomendado a la Iglesia, y que además es propuesto como revelado por Dios, ya sea por el magisterio solemne de la Iglesia, ya por su magisterio ordinario y universal, que se manifiesta en la común adhesión de los fieles bajo la guía del sagrado magisterio; por tanto, todos están obligados a evitar cualquier doctrina contraria» (c. 750).

En cambio, se ha de prestar un asentimiento religioso del entendimiento y de la voluntad, sin que llegue a ser de fe, a la doctrina que el Sumo Pontífice o el Colegio episcopal, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe y de las costumbres, aunque no sea su intención proclamarla con un acto decisorio; por tanto, los fieles deben evitar todo lo que no sea congruente con la misma (c. 752).

8. LA POTESTAD DE JURISDICCIÓN. a) Consiste en la potestad de dirigir el Pueblo de Dios hacia sus fines. Como tal potestad es una superioridad (*Ecclesia regens*), que se resuelve en mandatos, a los que es obligado obedecer.

La potestad de jurisdicción fue otorgada por Cristo a los Apóstoles; por lo tanto, la poseen, como órganos primarios, el Papa y el Colegio episcopal para la

Iglesia universal, así como cada uno de los obispos diocesanos en el ámbito de la Iglesia particular que presiden. Tanto a nivel universal como a nivel diocesano, el Papa y los obispos son sujetos de la potestad de jurisdicción en la totalidad de los aspectos que esa potestad abarca en cada uno de los citados niveles. Poseen la potestad legislativa, ejecutiva y judicial y poseen la jurisdicción en toda su plenitud de *potestas clavium* de fuero interno y fuero externo, relacionada con la potestad de orden y de magisterio en los casos antes aludidos.

La potestad de jurisdicción admite una amplia desconcentración en órganos secundarios; pero la potestad de estos órganos es siempre potestad desconcentrada y, por lo tanto, dependiente y derivada de la potestad del Papa o del obispo diocesano. No hay fenómenos de jurisdicción no reconducibles a los citados órganos primarios, pues la jurisdicción procede de Cristo, quien la transmitió a los Apóstoles y sólo a ellos.

Los fenómenos de dirección y gobierno existentes en la Iglesia que no proceden de dichos órganos primarios, no son de jurisdicción, sino de potestad dominativa, que es aquella que se da en los fenómenos asociativos y proviene de la voluntad de los consociados. Tal ocurre en los Institutos de vida consagrada, aunque en los exentos hay, además de la potestad dominativa que les es propia, una línea de jurisdicción procedente del Papa. La tendencia de algunos autores a confundir la potestad dominativa con la potestad de jurisdicción, absorbiendo la primera en la segunda, es un error, pues o niega la existencia de la potestad que proviene de la voluntad de los consociados —lo cual es contrario a la evidencia y a la naturaleza de los fenómenos asociativos—, o establece dos tipos de jurisdicción, una propia de las asociaciones (que procedería del Derecho natural) y otra la propia de la jerarquía (procedente de Cristo). Esto es inadmisibile, porque la jurisdicción en general es la potestad pública de los órganos de la sociedad perfecta, la cual corresponde o al Estado (en la comunidad política) o a la jerarquía eclesiástica (en la Iglesia); los demás fenómenos de gobierno —aun en entes públicos— es lo que tradicionalmente se ha llamado potestad dominativa. Es ésta una de las tantas confusiones producidas por la concepción estamental, que ve al estado de vida consagrada como estado constitucional público y, por lo tanto, tiende a ver los fenómenos de dirección y gobierno que se dan en su seno como potestad pública de origen constitucional, todo lo cual es falso.

Como reiteradamente han dicho los teólogos y los canonistas, la jurisdicción eclesiástica procede de Cristo y ha sido otorgada a los Apóstoles y a sus sucesores.

b) La potestad de jurisdicción de los órganos primarios —el Papa y los obispos— es una función de capitalidad que se ejerce *in nomine Christi* (*In Persona*

Christi Capitis podría deducirse del c. 1009 §3 (cfr. m. p. *Omnium in mentem*, de 26-X-2009), pero el *munus regendi* del que habla es el que se recibe por la ordenación sagrada, que no comporta jurisdicción). Por esta causa, la jurisdicción exige la cristoconformación con Cristo Cabeza que da el sacramento del orden. Así, pues, los titulares de los órganos primarios deben estar ordenados. No basta, sin embargo, cualquier grado de cristoconformación, sino aquella que corresponde a la capitalidad apostólica, esto es, la consagración episcopal, pues la Cabeza de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares debe ser un sucesor de los Apóstoles, esto es, un obispo. Este es el sentido primario y fundamental del c. 129, § 1.

c) La potestad de jurisdicción, por su índole –dar mandatos– admite una amplia desconcentración en órganos secundarios por vicariedad, delegación y participación *a iure* (potestad propia pero derivada). Para ejercer estas potestades desconcentradas, ¿hace falta haber recibido la ordenación sagrada? La respuesta es negativa, por dos razones.

En primer lugar, las potestades desconcentradas son transferencias de competencias de potestades que siguen siendo radicalmente del órgano primario; la desconcentración se da, pues, en el orden del ejercicio y no de la capitalidad radical, que los titulares de esos oficios ni tienen ni ejercen. No habiendo capitalidad ni actuando *in nomine Christi* (en todo caso actúan en nombre del oficio principal) no se da el requisito que exige que el titular esté ordenado.

En segundo lugar, es habitual que los titulares de los órganos secundarios estén ordenados, pero en grado inferior al episcopado. Ahora bien, esta ordenación sería del todo punto insuficiente para ejercer esas potestades –de requerirse el orden–, pues, siendo estas potestades de origen y naturaleza episcopales (como lo son las funciones del vicario general, del vicario judicial, etc.; por ejemplo, el vicario judicial ejerce la función judicial que corresponde al obispo), la ordenación presbiteral resulta tan insuficiente como la falta de ordenación. Así ocurre con respecto al oficio principal: tan insuficiente es para desempeñar el oficio de obispo diocesano la ordenación de diácono como la presbiteral o la condición laical, según se ha visto antes. Ver más suficiencia en la ordenación presbiteral que en la falta de ordenación del laico es una típica confusión estamental.

La continua praxis respecto de los órganos secundarios revela que, para desempeñarlos, no hace falta ordenación. Y es normal que así sea, porque no actúan *in nomine Christi*, sino en todo caso *in nomine Papae* o *in nomine episcopi*, que son la fuente de la jurisdicción. No siendo, pues, oficios en los que se ejerza capitalidad, no se requiere la cristoconformación. Por lo tanto, es aquí de aplicación el c. 129, § 2.

d) Fenómeno peculiar de desconcentración es el que tiene lugar en ciertas formaciones sociales, similares o no a las Iglesias particulares, cuyo gobierno pastoral requiere potestades episcopales de jurisdicción, pero no —al menos no de modo imprescindible— potestades episcopales de orden. Tal es el caso de las prelaturas de diverso grado, vicariatos y prefecturas apostólicas y otros entes similares. En tales casos, es frecuente que el Papa se reserve para sí la última y radical capitalidad de estos entes, desconcentrando el oficio capital de modo que el gobierno inmediato recae sobre un jerarca eclesiástico, que gobierna con potestad propia (ordinario), pero participada del Papa; esto es, recibida del Romano Pontífice y no directamente de Cristo. En estos casos, derivando la capitalidad del Papa —no directamente de Cristo—, no se requiere otra cristoconformación de capitalidad que la que viene exigida por la potestad de orden aneja al oficio, si la hubiese.

e) Caso distinto al de la titularidad de oficios o funciones con potestad de jurisdicción, es el de la intervención en el proceso de formación del acto de jurisdicción, sin ser el titular de ésta.

Esta posibilidad de intervención proviene de que el proceso de formación de las decisiones propias de la jurisdicción no es simple, sino complejo. Como acto prudencial que es, la decisión requiere una serie de actos previos, como el estudio, el consejo, los informes periciales, la elaboración del proyecto de decisión, etc. Pues bien, este proceso puede ser formalizado por el Derecho, exigiendo, para la licitud o para la validez, que se observen determinados requisitos. Entre ellos pueden figurar la intervención de un órgano colegial con voto deliberativo, la obligación de contar con la conformidad de otros órganos o personas, etc. Aunque se trate de intervenciones que pueden condicionar la validez de un acto de jurisdicción, no son ejercicio de jurisdicción y, por lo tanto, es ocioso plantearse cuestiones de ordenación sagrada; es obvio que ésta no se requiere de suyo.

f) Un último caso puede plantearse, el de un colegio que sea sujeto de jurisdicción. No hablamos naturalmente del Colegio episcopal, sino de colegios o consejos nacidos en la línea de la desconcentración de funciones. ¿Puede haber órganos colegiales en los que intervengan laicos con voto deliberativo? También la respuesta resulta evidente. Si el sujeto de la jurisdicción es un colegio, no hace falta para integrarlo estar ordenado, porque el colegio —órgano de la jurisdicción— no es sujeto capaz de ella; por lo tanto, si el sujeto de la jurisdicción carece del sacramento del orden, sus componentes no lo necesitan para intervenir con voto deliberativo.

Hablamos de órganos colegiales en los que el colegio tiene subjetividad propia y distinta de sus componentes. Cosa diferente es cuando se trata de la

reunión o conferencia de varios sujetos de jurisdicción para tomar decisiones en común, como es el caso de las conferencias episcopales.

Vistos estos aspectos de la potestad de jurisdicción, se estudiarán otros en el apartado siguiente, bajo el título más amplio de gobierno en la vida social de la Iglesia.

§ 4. EL GOBIERNO EN LA VIDA SOCIAL DE LA IGLESIA

SUMARIO: 1. La función de gobierno. 2. La dinámica del gobierno eclesiástico. 3. Órganos constitucionales de gobierno.

1. LA FUNCIÓN DE GOBIERNO. *a)* Dentro de las funciones de la organización eclesiástica hay un sector específico que aquí denominamos *gobierno eclesiástico*. Consiste en la regulación de la vida social del Pueblo de Dios y en la dirección, coordinación y control de las actividades de naturaleza pública. Este sector ha recibido tradicionalmente la denominación de *poder de jurisdicción*; sin embargo este nombre no expresa todo lo que es el gobierno eclesiástico, pues la jurisdicción —o *poder de gobierno*— sólo es uno de sus aspectos. Aunque el gobierno, en su base, es una capacidad de decisión y dirección, sólo en ciertos aspectos se resuelve en mandatos. Es también defensa de los intereses generales de la Iglesia, vigilancia, fomento y persuasión.

El gobierno eclesiástico se refiere a la vida social del Pueblo de Dios, por lo que se excluyen de él aquellos aspectos del ministerio eclesiástico que se refieren a la intimidad de la persona (*fuerro interno*). La función que aquí llamamos gobierno eclesiástico no agota todo el fenómeno de la función pastoral ni de la potestad eclesiástica. Dentro de la *cura de almas*, función a la que antes hemos aludido y en general dentro del ministerio eclesiástico, hay una actuación de los Pastores que se dirige a la conciencia de los fieles. Pero se trata del llamado *fuerro interno*, mientras que el gobierno eclesiástico del que aquí hablamos es aquella dimensión de la función pastoral y de la potestad eclesiástica calificable de *fuerro externo* y ordenada a la *vida social* del Pueblo de Dios.

Tradicionalmente se ha distinguido entre las funciones del ministerio eclesiástico denominadas de *fuerro externo* (vida social de la Iglesia) y las llamadas de *fuerro interno* o *fuerro de la conciencia*. Ambos fueros se rigen por principios distintos y normas diferentes. En los momentos actuales es todavía más necesario, si cabe, tener en cuenta esta distinción, pues son múltiples las aspiraciones actuales (mejor y mayor información, opinión pública, diálogo entre jerarquía

y fieles, etc.) que pueden y deben realizarse en actividades que son propias del fuero externo, pero cuya extensión al fuero interno no tendría ningún sentido.

No menos importante es tenerla en cuenta, si se tiene presente que, pese a la distinción, ha sido frecuente —y lo es todavía— trasladar normas y principios de conducta propios del fuero interno al fuero externo. Así la configuración del poder de gobierno, de la obediencia correlativa, del uso de los derechos fundamentales, etc., se ha realizado con frecuencia sobre la base de su configuración en el fuero interno, trasladando incorrectamente —cuando no abusivamente— directrices de fuero interno al plano social y jurídico de la Iglesia.

b) El gobierno eclesiástico tiene, según lo dicho, una competencia delimitada por las siguientes funciones:

1.^a La dirección, coordinación y control del ámbito público; es decir, de las actividades de la organización eclesiástica. Evidentemente estas funciones han de desarrollarse según los principios constitucionales antes señalados.

2.^a El establecimiento de aquellas normas *básicas, comunes y generales* (cuanto sobrepasa de estas tres características corresponde a la libertad del fiel, esto es, a los carismas y gracias personales) de participación en la vida del Pueblo de Dios, que se entienden históricamente necesarias para que todo fiel esté vitalmente integrado en la Iglesia como comunidad religiosa.

3.^a La decisión de las controversias doctrinales y el juicio de conformidad evangélica respecto de las actividades y de la espiritualidad de los fieles y de las instituciones, en cuanto tienen una dimensión social (fuera de esa dimensión social tales decisiones y juicios son más propios del fuero interno).

4.^a La regulación, fomento, ayuda y —en su caso— suplencia de las actividades del ámbito privado. Añadamos algunas palabras más sobre este último punto.

El ámbito privado, por estar integrado por funciones cuya responsabilidad es propia del fiel, se rige por el principio de autonomía —de libertad—, lo que permite que pueda ser denominado *ámbito de autonomía privada* de los fieles. Presupone, por tanto, la libre iniciativa de los fieles, que se traduce en múltiples actividades con una vertiente social. La actividad del gobierno eclesiástico se dirige a perfeccionar tales actividades exigiendo que sean según justicia —esto es, que respeten los legítimos intereses y los derechos de los demás— y de acuerdo con la doctrina de Cristo. Esta función del gobierno eclesiástico se traduce en el establecimiento de normas que tienen por finalidad ordenar el Pueblo de Dios —poner orden en él— mediante la regulación de aquellas actividades de los fieles, de las asociaciones y de las entidades menores que inciden en las relaciones intersociales. En suma, tiene por función regular las relaciones intersubjeti-

vas. Esta ordenación de la vida social de la Iglesia se realiza por vía de potestad (*principio de mando*).

Pero no se ciñe a esto la función del gobierno eclesiástico respecto del ámbito privado del fiel. Es más, si bien hasta el presente ha prevalecido ciertamente la vía de potestad, es preciso que pase a un segundo término para que prevalezca aquella función de gobierno que se llama *función subsidiaria*; o sea, es necesario que el gobierno eclesiástico se asiente también y principalmente en el *principio de subsidiariedad*.

¿Qué es la función subsidiaria? No es inútil esta pregunta, especialmente en los tiempos actuales en los que muchos autores han hablado del principio de subsidiariedad en sentido más amplio al que aquí utilizamos, un sentido amplio que nos parece desdibujarlo y confundirlo con otros principios. La función subsidiaria es la función de *ayuda* (*subsidium*) propia del gobierno eclesiástico respecto de los ámbitos privados del fiel y, en general, de las entidades menores. Este principio surge del *servicio*, que constituye la base y fundamento del gobierno eclesiástico. En efecto, el servicio no hay que entenderlo solamente en el sentido de que la autoridad debe ejercerse en bien de la Iglesia y de los fieles; esto es cierto, pero no es todo. El servicio es sobre todo ayuda, es proporcionar medios para el desarrollo responsable de los fieles y de las entidades menores.

El principio de subsidiariedad tiene dos aspectos, uno negativo y otro positivo. En su aspecto negativo el principio de subsidiariedad, al fijar los límites de la competencia del gobierno eclesiástico, representa la salvaguardia de los derechos de los fieles y de las asociaciones y entidades menores, en cuanto exige que se les deje hacer —dentro del respeto al bien común— todo lo que por sí mismas pueden hacer con trascendencia social. En su aspecto positivo, el principio de subsidiariedad obliga a fomentar y a estimular la acción de los fieles, estableciendo al efecto las condiciones más favorables a su ejercicio, proporcionando ayuda, defendiendo su desarrollo, etc.

Por último, podemos señalar —además de la función subsidiaria— la *función supletoria*, consistente en suplir la actividad de los fieles, cuando éstos no desarrollan una intensidad de actuación proporcionada a la importancia eclesial de las actividades que, a tenor de su autonomía personal, les han sido encomendadas. Esta *suplencia* sólo puede ser coyuntural y en tanto la iniciativa de los fieles no alcance el necesario desarrollo, siendo propio de la función subsidiaria alentar y favorecer este desarrollo.

Caso clarísimo de función supletoria es la de aquellos miembros de la jerarquía que, ante ciertas actitudes de abstencionismo de los laicos, han considerado necesario dedicarse a actividades que son propias de la responsabilidad

apostólica de estos últimos (tal es el caso de los intentos de acción social o política cristianas llevados a cabo por miembros de la jerarquía). Nos referimos, claro está, a aquellas actividades realizadas como ejercicio del ministerio eclesiástico, no a aquellas otras que, a lo largo de la historia, han llevado a cabo algunos miembros de la clerecía en el ejercicio de sus derechos y deberes como fieles y como ciudadanos.

La función subsidiaria y la función supletoria son también, en general, funciones de la organización eclesiástica en su conjunto.

c) El gobierno eclesiástico tiene por finalidad la *aedificatio Ecclesiae* en la libertad. Si la condición del Pueblo de Dios es la libertad y la dignidad de los hijos de Dios (LG, 9), la función de gobierno ha de partir de esa condición de los fieles, pues gobierna a quienes tienen por condición básica la libertad y la dignidad. Este principio constitucional se halla recogido en el ya citado n. 18 de la const. *Lumen Gentium*, al establecer que quienes tienen la función de gobierno (la *sacra potestas*) están al servicio de los fieles, para que estos tiendan libre y ordenadamente al fin propio de la Iglesia.

El gobierno eclesiástico es, pues, una función social que tiende a la realización del bien común, de acuerdo con la condición fundamental de los fieles. De ahí la estrecha conexión entre el buen gobierno pastoral y los derechos fundamentales de los fieles y de las distintas comunidades cristianas.

d) Diversas funciones de las incluidas en la función de gobierno —no todas— se ejercen a través de actos de naturaleza jurídica pública, que, dotados de autoridad (*potestas*), regulan la vida social del Pueblo de Dios. Este conjunto de funciones reciben el nombre de *poder o potestad de jurisdicción*, cuya tratamiento pormenorizado corresponde a la rama que estudia la Organización eclesiástica.

El poder de jurisdicción es una dimensión de la función de gobierno que mediante decisiones ordena la vida social del Pueblo de Dios. Pero si el orden social en cuanto establecido por la autoridad es Derecho (aunque el Derecho no se agote con él), el poder de jurisdicción —en lo que afecta a la vida social— se resuelve fundamentalmente en establecer, defender y garantizar el Derecho, esto es, el orden social justo; por eso le corresponde una misión importante en la continua creación, mantenimiento y evolución del orden y del Derecho.

2. LA DINÁMICA DEL GOBIERNO ECLESIASTICO. El ejercicio de la función de gobierno obedece a unos principios y a unas reglas que dimanen de su naturaleza y de su finalidad. En este sentido, la función de gobierno representa una actividad ordenada y delimitada, que encuentra en esa ordenación su razón de

ser y su justificación. Y ello en virtud de su origen divino, pues ese origen garantiza que se trata de una función *ex se* esencialmente ordenada. El orden en el ejercicio de la función de gobierno implica fundamentalmente tres requisitos: la circunscripción a sus propios límites (delimitación), el recto uso y la pericia. La falta de esos requisitos engendra los vicios correspondientes: extralimitación, abuso e impericia, cada uno de los cuales tiene distintos efectos jurídicos (desde la posible nulidad de lo actuado hasta la comisión de un delito o ser causa de remoción).

a) *Delimitación*. El gobierno eclesiástico está delimitado, en primer lugar, por la finalidad y por la naturaleza de la Iglesia. En este sentido, se afirma que el gobierno eclesiástico no incide sobre cuestiones temporales —en cuanto tales— a las que es ajeno. Mayores precisiones corresponden al tratado Iglesia-mundo.

En segundo lugar, el gobierno eclesiástico queda limitado por el ámbito de autonomía de los fieles. Respecto de ese ámbito el gobierno eclesiástico tiene las funciones ya indicadas anteriormente; pero la responsabilidad directa y principal en aquellas actividades que lo constituyen recae sobre los fieles, de suerte que sería una extralimitación si los órganos de gobierno pretendiesen asumirla —fuera de los casos en que es legítima la función supletoria— o no respetasen la libertad de autonomía propia de los fieles en ese campo.

b) *Recto uso*. En general, el recto uso de la función de gobierno se resume en la justicia y en que esté ordenado *ad aedificationem Ecclesiae*. Más en concreto podemos señalar los siguientes requisitos:

1.º El respeto a los derechos fundamentales de los fieles. Si la función de gobierno dimana de la voluntad fundacional de Cristo, no menos dimanar de ella los derechos fundamentales de los fieles. El respeto a estos derechos constituye, pues un orden constitucional en el ejercicio de la función de gobierno.

2.º El mantenimiento de las distintas facultades de los Pastores en los términos de sus propios fines. En tal sentido podría constituir un abuso, por ejemplo, utilizar facultades de fuero interno, concedidas a los Pastores en orden a la *salus animae* de los fieles, para garantizar el cumplimiento de acciones de gobierno en el fuero externo, cuando sólo estuviese en juego un interés social que fuese defendible por medios sociales.

3.º El uso de las facultades de gobierno para la obtención del bien común. Se opondría a ello usar de esas facultades para favorecer ilegítimos intereses de grupo.

c) *Pericia*. El gobierno eclesiástico requiere una aptitud, una pericia peculiar que es la *prudencia pastoral*. Es aquella *scientia* práctica o arte —perfeccio-

nada por los carismas propios de la jerarquía— que habilita a los Pastores para conducir rectamente el Pueblo de Dios. Esta pericia, aparte de los casos límite en los que su carencia provoca una causa de remoción, tiene una relevancia jurídica doble.

En primer lugar, toda decisión de los órganos de gobierno debe poseer la índole racional —*ordinatio rationis*— que es propia de esa *scientia*. Es un requisito esencial, tradicionalmente denominado por los canonistas *racionalidad* (*rationabilitas*). Sin entrar en cuál sea el sentido técnico de esta expresión aplicada a la norma jurídica, la racionalidad en general supone: a') la adecuación de las decisiones de gobierno al mensaje evangélico —que constituye el *ideario* de la Iglesia—, y de modo especial al Derecho divino; b') el realismo, o sea la adecuación de las decisiones a las situaciones reales.

En segundo término, se plasma en la necesidad de *racionalizar* el proceso de formación de las decisiones de gobierno, tarea ésta que el Derecho realiza *reglando y organizando* dicho proceso. Las bases fundamentales de esta *racionalización* (o sea, buena organización) competen al Derecho Constitucional, siendo el resto tarea de la rama jurídica que denominamos Organización eclesiástica y del Derecho Administrativo.

Es, pues, tarea del canonista —en la medida en que atañe al orden social justo de la Iglesia— el estudio de la estructura del ejercicio de la acción de gobierno eclesiástico.

Sería una excusa carente de valor rechazar la racionalización de que venimos hablando, invocando para considerarla innecesaria la existencia de los carismas que van unidos al ministerio de los Pastores. Aparte de que es regla general que los carismas normalmente potencian la habilidad natural pero no la sustituyen (si la sustituyesen nunca hubiese habido Pastores ineptos, y el propio Derecho canónico prevé su remoción), no es menos cierto que, salvo en casos perfectamente delimitados, esos carismas jerárquicos no aseguran contra el error. Ello supone que la racionalización es tarea a la que ha sido concedida una amplia aplicación, pues a los Pastores no han sido entregadas unas facultades de gobierno sin más, sino unas facultades *ordenadas* y para la edificación del Pueblo de Dios. En otras palabras, lo que prevé la voluntad fundacional no es simplemente un gobierno pastoral, sino un *buen* gobierno pastoral. Quedando claro que ser *buen* Pastor no implica sólo tener rectitud personal, sino también pericia pastoral.

Cuatro son los aspectos de la racionalización de la función de gobierno que podemos señalar aquí, porque tienen reflejos constitucionales al estar en relación directa con algún principio constitucional.

1.º *Consejo*. Ampliamente admitido en el Derecho vigente el principio de asesoramiento, no es necesario que hagamos aquí mayores aclaraciones.

2.º *Colegialidad*. No nos referimos al principio teológico de la colegialidad episcopal. Se trata de un principio de organización –cuya congruencia con la constitución de la Iglesia se pone de relieve a través del citado principio teológico– en cuya virtud las decisiones de gobierno (siempre en la medida que permita la operatividad de los órganos pluripersonales) deben asignarse con preferencia a órganos colegiales; las decisiones, cuanto más importantes sean, reclaman más imperiosamente que sean tomadas por órganos colegiales o, en todo caso, por órganos unipersonales asistidos de un colegio.

No es correcto poner en contraposición este principio de organización con el principio del llamado *episcopado* (y papado) *monárquico*. Aparte del hecho de que tiene su aplicación en la colegialidad episcopal, nada impide (testigos son los escritos de los primeros siglos) que el proceso de formación de las decisiones se realice a través de formas colegiales. Lo único que indica el citado principio monárquico es la existencia de dos limitaciones al principio organizativo de la colegialidad: 1.º) en ciertos niveles el órgano unipersonal (v. gr. el Romano Pontífice) no puede ser sustituido por un colegio (esto es, la cabeza de la Iglesia, el Papa, será siempre una persona, no un colegio); 2.º) siempre mantendrá el órgano unipersonal la posibilidad de avocar a sí la decisión última, lo que significa que si ordinariamente las decisiones pueden ser colegiadas, en casos extraordinarios cabrá siempre la posibilidad de la decisión unipersonal.

3.º *La formalización de los mandatos*. Se refiere al ejercicio del poder de jurisdicción. Los mandatos (hablamos en general, desde las leyes a los preceptos) deben constar claramente en su contenido y en su valor. De ahí la necesidad de aplicar en este tema el recurso técnico del formalismo y la jerarquía de normas.

Se objeta por alguno a la aplicación de la jerarquía de normas que, por no haber en la Iglesia distinción de poderes y proceder las normas de la misma fuente (normalmente del Papa o del obispo en el plano respectivo) todas tienen el mismo valor y, consecuentemente, no puede haber jerarquía entre ellas. El argumento es falaz, porque la falta de jerarquía de normas origina incoherencias e incertidumbres en el orden jurídico, y a nadie le ha sido otorgada la facultad de ser incoherente. Nada impide que el legislador otorgue un valor jerárquico a sus disposiciones y que el distinto valor de cada disposición aparezca a través de la forma que adopte. Por lo demás, este principio se aplica tradicionalmente a la potestad de magisterio.

4.º *La distinción de funciones.* Desde un punto de vista jurídico la más importante aplicación de este principio se refiere a la distinción orgánica entre las funciones legislativa, administrativa y judicial (cfr. c. 135).

Que en la Iglesia no haya distinción de poderes no se opone a que haya distinción de funciones. El hecho, por ejemplo, de que el Papa concentre en sí la suprema potestad, lo único que significa al respecto —puesto que el Derecho canónico conoce ampliamente la desconcentración de funciones y, por lo tanto, las funciones vicarias y la posibilidad de delegación— es que en última instancia puede avocar a sí cualquier decisión legislativa, judicial o administrativa. Pero nada impide que las funciones estén perfectamente distinguidas en aquellos órganos que las ejercen ordinariamente o las puedan ejercer en el futuro, bien representen un fenómeno de vicariedad (v. gr. Dicasterios romanos) o un reflejo de la colegialidad episcopal (Sínodo de Obispos). En cualquier caso, que no pueda haber distinción de poderes en el Papa, como órgano de suprema potestad, no significa que no pueda haber distinción de funciones en los órganos vicarios. Puesto que es el Papa quien concede a éstos las facultades de que gozan ¿qué impide que sean organizados según el principio de la distinción de funciones? Por el contrario, el hecho de que el órgano supremo sea unipersonal, junto a la posibilidad de desconcentración, indica que todo ello obedece a un principio de organización. Como sea que —aparte de las funciones indelegables del Papa— el gobierno central de la Iglesia es lo suficientemente complejo para que sea imposible que recaiga sobre una persona, sólo es comprensible esta realidad si el órgano unipersonal asume la función de síntesis, de unificación de los órganos vicarios, tanto a priori —dando las directrices generales— como a posteriori. Esto supuesto, lo mismo que se ha hecho con la función judicial y la función administrativa, puede hacerse con la legislativa, reservando al Papa la legislación no ordinaria y en todo caso la posibilidad de avocar a sí esta función en casos extraordinarios. Nada hay, pues, que impida la aplicación del principio de distinción de funciones en la Iglesia.

3. ÓRGANOS CONSTITUCIONALES DE GOBIERNO. Por Derecho constitucional, la función de gobernar la Iglesia recae sobre el *ordo* episcopal —entendido siempre como unidad orgánica—, a través de órganos unipersonales y de órganos colegiales. Son órganos unipersonales: el Papa, para la Iglesia universal, y los obispos que presiden las Iglesias particulares. Órgano colegial de gobierno de la Iglesia universal es el Colegio episcopal, especialmente cuando se reúne en el Concilio ecuménico. También lo son de las Iglesias particulares los Concilios particulares.

Participan —en una esfera no constitucional— de la función de gobierno los otros órganos que asumen las funciones legislativa, administrativa y judicial. En cambio, no tienen, en cuanto tales, función de gobierno, sino de servicio y de fomento, los ministerios presbiteriales y diaconales propiamente dichos.

§ 5. LA POSICIÓN PÚBLICA DE LOS FIELES

SUMARIO: 1. La posición pública de los fieles. 2. Comunión jerárquica. 3 Participación activa. 4. Autonomía.

1. LA POSICIÓN PÚBLICA DE LOS FIELES. La sociedad eclesiástica no se confunde con la organización eclesiástica. Como ya dijimos, la sociedad representa la dimensión de Derecho público de la Iglesia, que está constituida por la unión de todos los fieles. Todo fiel está inserto —pertenece a ella— en la sociedad eclesiástica, a la que se une por vínculos que son propiamente de Derecho público. Todo fiel, en consecuencia, está en una posición jurídica pública, tiene unos derechos y deberes calificables jurídicamente de públicos.

Que todo fiel sea sujeto de una esfera de Derecho público no significa, como es obvio, que todo fiel pertenezca a la organización eclesiástica ni mucho menos a la jerarquía. Por el contrario y tal como hemos dicho, la condición de fiel es insuficiente por sí sola para otorgar la cualidad de perteneciente a dicha organización. En cambio, es cierto que la condición de fiel tiene aspectos privados y aspectos públicos. De esa *condición pública del fiel* tratamos ahora.

Desde un punto de vista constitucional, la condición pública del fiel no es otra cosa que aquel aspecto de su condición constitucional que representa la inserción —o vinculación— y la posición del fiel en la sociedad eclesiástica. En otras palabras, representa su condición de *civis Ecclesiae* (ciudadano de la Iglesia) o miembro de la Iglesia en cuanto configurada como sociedad. Tres son los aspectos que podemos considerar en la vertiente pública de la condición de fiel: comunión jerárquica, participación activa y autonomía. De estos tres aspectos trataremos a continuación.

2. COMUNIÓN JERÁRQUICA. El fiel en cuanto tal (esto es, por el hecho del bautismo y abstracción hecha de su posible inserción en la organización eclesiástica) aparece como miembro de la sociedad eclesiástica y, por lo tanto, en comunión con los Pastores (el Papa y los obispos). El fiel está en comunión jerárquica como tal fiel, es decir, como *destinatario* de la acción salvífica de

Cristo, como *seguidor* de sus directrices y como *discípulo* de su doctrina, en la medida en que la capitalidad de Cristo se refleja en las funciones capitales de los Pastores. Puesto que los Pastores son vicarios, instrumentos y enviados de Cristo, el fiel debe estar en comunión con ellos, en cuanto esta comunión es expresión y medio de su comunión con Cristo. En este sentido, el fiel está en la situación de destinatario de la acción instrumental sacramental de los Pastores y de sujeción (obediencia) a sus decisiones sobre el régimen del Pueblo de Dios y sobre la interpretación del mensaje evangélico. Y todo ello como reflejo de su radical condición de cristiano, que lo configura como discípulo de Cristo y destinatario de su acción salvadora.

Siempre se ha considerado que los Pastores son cabezas de la Iglesia, pero no de modo absoluto, pues la real capitalidad —en su más pleno y radical sentido— permanece en Cristo. Por eso, el fiel es discípulo de Cristo que está en comunión doctrinal con los Pastores en la medida en que éstos son custodios del mensaje evangélico, lo predicán y tienen la misión de juzgar sobre su interpretación auténtica. De idéntica manera ocurre con los demás aspectos de la capitalidad de los Pastores. La posición del fiel como súbdito de los Pastores y destinatario de su acción salvífica se entiende, pues, como una posición relativa, esto es, sin suponer una *situación absoluta de inferioridad*, sino una *relación de subordinación o de destinatario* limitada al sentido y a la extensión de la función de los Pastores.

Según esto, no sería correcto afirmar que el fiel es discípulo del Papa y de los obispos. El cristiano es sólo discípulo de Cristo, como lo son, en cuanto fieles y en cuanto Pastores, el Papa y los obispos. Únicamente en la medida en que, respecto a la doctrina de Cristo, los Pastores tienen unas determinadas funciones, ser discípulos de Cristo implica una actitud obediencial respecto a ellos. Esto es, el fiel está vinculado a los Pastores en cuanto que escucha la palabra de Cristo en su predicación (vehículos de la Palabra), acepta la interpretación de la doctrina que hacen en el ejercicio de su cargo —dentro de los límites que esta función presenta: magisterio ordinario, solemne, etc.— y obedece sus decisiones en las posibles controversias.

De igual forma, el fiel espera y obtiene la salvación de Cristo. Los Pastores aparecen en la acción sacramental sólo como *instrumentos* y, en esta medida pero sólo en ella, el fiel recibe de ellos la salvación. Por último, el régimen de los fieles por los Pastores es *vicario*, en nombre de Cristo, y en la medida de esa vicariedad deben los fieles obedecer.

Cuanto acabamos de decir nos muestra que la comunión jerárquica del fiel se plasma en una doble posición: una relación de obediencia (posición jurídica

de sujeción) del fiel respecto de la jerarquía y una relación de servicio de la organización eclesiástica respecto del fiel.

a) *Posición jurídica de sujeción*. Esta posición jurídica de sujeción responde a la voluntad fundacional de Cristo, que se refleja de dos maneras: 1.^a) En la misión o función de la jerarquía, que supone en ella el deber de regir y decidir, y el correspondiente derecho-función a ejercerla. La función de regir comporta como es obvio la exigencia de ser obedecida. 2.^a) En la propia condición de fiel, quien como miembro de la sociedad eclesiástica orgánicamente constituida tiene el deber de obedecer, en la misma medida en que está obligado a desarrollar unas actividades cuyo régimen social compete a la jerarquía, o a creer en el depósito revelado cuya interpretación auténtica se ha confiado a ella.

El fiel tiene, pues, el deber de obediencia, de acuerdo con la constitución de la Iglesia, como reflejo de su calidad de discípulo de Cristo y miembro de su Cuerpo (su posición respecto a Cristo), según la extensión y límites de la función de la jerarquía y en cuanto ésta asume aspectos de la función capital de Cristo, según hemos dicho.

El fenómeno de la obediencia propio del fiel no puede ser, pues, entendido como el resultado de una relación *maioritas-minoritas* (según la mentalidad estamental que revela la clásica terminología *maioritas et oboedientia*), esto es, como fruto de la existencia de un grupo social de personas que hubiesen alcanzado una situación de superioridad personal, una posición social de preeminencia, frente a un grupo de cristianos de segundo rango o constituidos en inferiores. Nada de eso. La obediencia no es una relación personal *maior et minor*, sino una relación funcional en razón de unas funciones y en los términos de esas funciones. Por eso no es correcto afirmar, por ejemplo, que los laicos tienen el deber de obediencia respecto a los clérigos. El deber de obediencia al que nos estamos refiriendo (el que dimana de la comunión jerárquica en el plano de la sociedad eclesiástica) es propio de todo fiel, sea clérigo o laico, y existe respecto de las funciones de gobierno (no hablamos ahora de otros tipos de obediencia). Y así ni el laico tiene —en este plano— por qué obedecer a los clérigos que no desempeñan funciones de gobierno, ni un clérigo dejaría de estar sometido a un laico si este último fuese titular de una función de gobierno.

b) *Relación de servicio*. El segundo aspecto jurídico de la comunión jerárquica es la relación de servicio de la organización eclesiástica respecto del fiel. Ya hemos hablado en varias ocasiones de este aspecto; baste ahora señalar que esta relación engendra en la organización eclesiástica el deber de desarrollar su actividad de acuerdo con las necesidades del bien común y la utilidad de

los fieles. Por otra parte, esta relación otorga al fiel el derecho de petición y el derecho a recurrir.

Pero, sobre todo, del sentido de servicio que matiza la relación de la organización pública con los fieles se deriva que éstos tienen el *derecho al recto y adecuado desenvolvimiento de las actividades de la organización eclesiástica*. Significa esto que el recto desenvolvimiento de dicha actividad es una exigencia del bien de los fieles y, por lo tanto, que la acción pastoral ha de entenderse no sólo como un deber moral ante Dios, sino como un deber hacia los fieles.

No hay que deducir de ahí la existencia de poderes de dirección de los fieles sobre la organización; una tal conclusión sería infundada, como dimanante de una mentalidad poco concorde con el mensaje evangélico. El sentido de servicio del cristianismo no es el resultado de una sujeción ni se contrapone a la función de gobierno; pero tampoco es una mera actitud personal. Es resultado de la *communio*, que en su esencia es caridad, mas con reflejos jurídicos. Es, por ello, el resultado de una mutua vinculación en la que cada fiel, como Cristo, es *serviens* y *regens*, súbdito y señor. Los Pastores tienen la función de gobierno pero sirven a sus hermanos, titulares de un derecho, aunque en la posición de súbditos y destinatarios. El derecho del fiel no altera en nada la facultad de dirección, vigilancia y control de la función de gobierno sobre la organización eclesiástica (los fieles tienen un derecho, no una potestad de jurisdicción).

El deber de la organización eclesiástica se plasma en un deber institucional de autoorganizarse de acuerdo con los derechos y las necesidades de los fieles. Y a la vez la distribución de ministerios engendra en sus titulares el deber (correspondiente al derecho de los fieles) de atender a quienes están a su cargo (obligación multilateral). De ahí que en los casos en que no haya un recto y adecuado gobierno (en general, una recta y adecuada acción pastoral) los fieles tienen —como manifestación de su derecho a ser atendidos— el derecho a recurrir, de manifestar sus deseos y, en casos límites, de protestar (aparte del ejercicio de la corrección fraterna (Lc 17,3), que se mueve en un plano —el de la caridad— que sobrepasa al Derecho).

La protesta, si bien tiene manifestaciones espúreas, no es siempre una actitud ilegítima. Todo depende de la justicia de la protesta y del modo de realizarla. Jurídicamente está amparada —cuando es legítima— por el derecho al que nos estamos refiriendo. No debe confundirse la protesta con la presión, la coacción o la algarada.

3. PARTICIPACIÓN ACTIVA. El tema de la participación de los fieles en la Iglesia ha sido muy frecuentemente tratado como si fuese un problema único, siendo

así que comprende en realidad tres cuestiones diferentes: 1.^a) la existencia de funciones personales de los fieles –lo que venimos denominando esfera privada o personal–, distintas de aquellas que son propias de la organización eclesiástica; 2.^a) la capacidad de los fieles no clérigos en orden al desempeño de ciertos ministerios incluidos en la organización eclesiástica; y 3.^a) la participación activa del fiel en cuanto tal –y por lo tanto sin formar parte de la organización– en la esfera pública de la Iglesia. Las dos primeras cuestiones han sido ya aludidas en los lugares oportunos; cuando ahora hablamos de la participación activa del fiel como dimensión de su condición pública, nos referimos, como es obvio, a la tercera de ellas.

Ante todo es preciso insistir en que la participación activa de la que estamos hablando corresponde al fiel en cuanto tal, es decir, en virtud de su condición ontológico-sacramental, por lo que ya hicimos algunas referencias a ella al tratar de los derechos y deberes fundamentales. Significa esto dos cosas. En primer lugar, que no incluye ningún elemento de participación en misiones jerárquicas o de la organización; por el contrario, el fiel participa activamente en su calidad de no perteneciente a la jerarquía ni a la organización, manteniendo, en consecuencia, su cualidad de súbdito y destinatario. De ahí que no se trata de la existencia de funciones públicas paralelas a las jerárquicas. En segundo lugar, que esta participación activa es propia de todo fiel.

¿En qué se funda esta participación activa? Se funda en la condición de miembro de la sociedad eclesiástica y por lo tanto solidario y corresponsable de los fines comunes. La solidaridad y el interés por los fines propios de la Iglesia constituida en sociedad representan, pues, el fundamento de esta participación. Se trata, por supuesto, de una participación en la que incide la distinción funcional, dando como resultado que la participación activa del fiel se refleja en situaciones jurídicas distintas de las propias de la jerarquía. En este sentido, ni rompe el principio institucional, ni significa, como decíamos, una participación en las funciones jerárquicas.

La participación activa de la que estamos hablando es muy varia. El método que seguiremos será exponer, primeramente, algunas *formas sociales* de esa participación para ver a continuación la función subsidiaria y la función supletoria de los fieles .

a) *Aclamación*. La aclamación es la actuación inmediata de una multitud de fieles reunida, que expresa un juicio sobre la persona o la actuación de un Pastor o de un fiel con una actitud colectiva y pública (ovaciones, aplausos, desplantes, silencio, etc...). Este juicio del pueblo cristiano, como *masa*, está condicionado por la sugestión característica de todo fenómeno multitudinario.

El sujeto sociológico de la aclamación es la masa multitudinaria, la forma más fluida e inestable de agrupación social; puede definirse como una agrupación físicamente compacta de fieles, puestos en contacto unos con otros de una forma directa, temporal y no organizada.

Dentro de la Iglesia, está fuera de toda duda la legitimidad de la aclamación aprobadora, toda vez que se conocen históricamente fenómenos carismáticos de esta aclamación, es frecuente que el Papa sea aclamado y es usual en la entrada de los obispos en su diócesis, hasta el punto de existir ritos litúrgicos para ciertas formas de dicha aclamación.

La aclamación reprobadora también puede ser legítima en los casos en que algún Pastor o fiel hubiese incurrido en graves faltas contra la comunión eclesial (herejía, cisma), en injusticia o negligencia graves y notorias y casos similares. Esta aclamación debe ser justa, no suponer infracción de los deberes que dimanen de la comunión eclesial y desenvolverse dentro de las exigencias de la caridad y de la *pax fraterna*.

La aclamación está jurídicamente protegida por el derecho de reunión (que es un aspecto del derecho de asociación). De todas las formas de participación de los fieles en la vida pública de la Iglesia es la menos recomendable por ser la más artificial, a causa de la facilidad con que es sugerida, provocada y orientada, a la vez que es muy proclive a degenerar en tumulto o en acción violenta.

Fuera de los casos reglados —aclamación en ciertas elecciones, por ejemplo— esta forma de participación no tiene fuerza jurídica en sí misma, pero puede tener una gran fuerza social.

b) *Opinión pública*. La legitimidad de que en la Iglesia se dé el fenómeno de la opinión pública es una verdad aceptada, a la que ha hecho referencia en algunas ocasiones el magisterio pontificio. Asimismo el n. 37 de la cont. *Lumen Gentium* del II Concilio Vaticano la ha proclamado como un derecho de los fieles, que en ocasiones puede ser un deber.

Quizás uno de los temas más importantes en el estudio de esta acción pública del pueblo fiel consista en delimitar sus confines. Digamos, ante todo, que la opinión pública de la que aquí hablamos no puede confundirse totalmente con el derecho a la propia opinión del que antes hablamos, aunque está en íntima relación con él. El derecho a la propia opinión es la libertad del fiel de formarse criterio sobre ciertos temas eclesiales y de manifestarlo; es también el derecho a participar en la formación de la opinión pública. La opinión pública, en cambio, es el resultado de una actuación positiva tendente a manifestar un juicio de aprobación o de repulsa hacia determinados fenómenos sociales de la Iglesia (sean fenómenos pastorales o no).

La opinión pública, como forma de actuación pública de los fieles, es un juicio manifestado, que debe distinguirse del conjunto de creencias –dogmáticas o no– del pueblo cristiano. De ahí que no sea correcto confundir la opinión pública con el general asentimiento cristiano a determinadas verdades o creencias (*sensus fidei*). Dentro de la plurivalencia de esta palabra, opinión alude aquí a *juicios activos, eficaces y externos* de asentimiento o repulsa, a expresión de lo que pensamos sobre una cuestión controvertida.

La opinión pública es, pues, afirmación o negación activa (una toma de posición), que tiende a ser eficaz y por ello se manifiesta; es un juicio manifestado que afirma o niega, apoya o reprueba, con la eficacia social que la afirmación y la negación, el apoyo o la reprobación pueden llevar consigo. Es una fuerza social que, a través de ideas y juicios, mueve a determinadas acciones. En este sentido, la opinión pública es un factor de la vida y desarrollo del Pueblo de Dios.

El sujeto de la opinión pública es, en general, todo el Pueblo de Dios, puesto que todo fiel tiene el derecho –y en ocasiones el deber– de participar en ella. Sin embargo, la intervención en la opinión pública se limita de hecho a quienes atienden, se interesan y participan en ella en la línea de determinados asuntos. Por eso, el sujeto de la opinión pública no es una cantidad de fieles determinada y constante, sino una cantidad fluida y variable. Según esto, puede decirse que el sujeto de la opinión pública está integrado por aquella porción –mayoría o minoría– del pueblo cristiano que presta su atención a los fenómenos eclesiales y los enjuicia con una convicción activa.

Por su naturaleza, la opinión pública versa sobre aquellas cuestiones a las que los fieles en general atienden y por lo tanto entienden. Ello requiere que sean de algún modo *simples* y que *despierten el interés*. Las cuestiones científicas, por ejemplo, que suponen un conocimiento especializado, no son objeto de opinión pública, pues los fieles en general no se pronuncian sobre ellas (o porque no les interesan o porque reconocen su incompetencia). Este hecho nos pone de relieve que una activa –y deseable– opinión pública en la Iglesia requiere una adecuada formación de los fieles, que amplía el campo de asuntos sobre los que puede versar la opinión pública, da a los fieles el conocimiento y la competencia necesarios para ejercer su derecho y aviva el interés por los problemas.

La opinión pública no tiene fuerza jurídica (no hay obligación de actuar conforme a los dictados mayoritarios de la opinión pública) y en este sentido se puede jurídicamente –y a veces moralmente se debe– actuar contra sus corrientes generales. Sin embargo, tiene una fuerza social evidente, hasta el punto de que, sin referirse directamente a ella, los canonistas aluden indirectamente a

la opinión pública como límite de hecho al poder de gobierno de la Iglesia. Así cuando afirman que el poder del Papa no es ilimitado, sino que, como prudente legislador, su poder está atemperado —entre otras cosas— por las circunstancias de los tiempos o la índole de las naciones (v. gr. Wernz, Aichner, etc.). Porque la opinión pública es una fuerza social —no una obligación jurídica—, actuar o no contra sus corrientes mayoritarias es cuestión prudencial, que atañe resolver a los propios Pastores o, en su caso, al fiel que se encuentre en tal circunstancia, y demostraría escaso conocimiento del Evangelio (también de la naturaleza humana y de la misma opinión pública) quien quisiese elevarla a la categoría de regla incondicionada de la actuación de los Pastores y de los fieles.

Para que haya opinión pública debe haber información. Por eso el derecho del fiel a intervenir en la opinión pública se resuelve asimismo en el derecho a ser informado. Evidentemente esta información tiene ciertos límites, pero sobrepasarlos —manteniendo el secreto fuera de ellos— atenta contra el derecho del fiel a participar activamente en la vida de la Iglesia.

Los cauces para la opinión pública son múltiples y variables según los tiempos; los más importantes y eficaces actualmente son los llamados medios de comunicación social. Propio de estos cauces —como consecuencia de la naturaleza misma de la opinión pública— es su carácter abierto, sin que sea legítimo limitarlos a unas determinadas instituciones a las que se asignaría el papel de ser cauces de la opinión pública, pues todo fiel tiene el derecho a participar en la opinión pública por sí mismo, a través de cualquier medio moral y jurídicamente lícito.

c) *La intervención en la elección de los Pastores.* Desde un punto de vista constitucional, la intervención del pueblo cristiano en la elección de sus Pastores, y en general para proveer determinados ministerios de la organización eclesiástica, no presenta problemas importantes, toda vez que el Nuevo Testamento ofrece varios ejemplos y la Iglesia primitiva conoció ampliamente esta intervención. Se rige por estos dos principios:

1.º Es legítima esta forma de elección, aunque no sea la única.

2.º La intervención del pueblo cristiano se refiere a la elección de la persona; la investidura de la función la recibe el elegido de la autoridad eclesiástica mediante la misión canónica y, en su caso, el sacramento del orden.

Los problemas —y no pequeños— que plantea esta intervención son fundamentalmente de organización, pues dados el desarrollo numérico y la extensión territorial de las diócesis y, por supuesto, de la Iglesia universal es muy difícil una intervención plena del pueblo cristiano. Por otra parte, limitar arbitrariamente esa intervención a determinados grupos de laicos por su mayor vinculación a la organización eclesiástica sería discriminatorio.

d) *Función subsidiaria*. Del mismo modo que la organización eclesiástica –y en concreto los órganos de gobierno– tiene una función subsidiaria en relación con los fieles, estos la tienen respecto de la organización de la Iglesia. Llamamos función subsidiaria a aquella actividad de los fieles, dimanante de su deber genérico de participar en los fines de la Iglesia –de su responsabilidad–, que consiste en prestar la ayuda necesaria y conveniente a la actividad de la estructura pública de la Iglesia. Esta función es propia de todo fiel en cuanto tal.

Muy varias son las formas que puede adoptar esa función de los fieles. Nos limitamos a señalar las siguientes:

1.º Aportaciones económicas y cesión de bienes en propiedad, uso –estable o eventual–, etc.

2.º Prestaciones personales.

3.º Colaboración con el apostolado jerárquico, individualmente o a través de formas asociadas.

e) *Función supletoria*. También los fieles tienen una función supletoria, que consiste en asumir eventualmente o con cierta estabilidad determinadas funciones de los ministerios públicos, cuando por razones coyunturales los titulares de dichos ministerios no pueden realizar sus funciones. Tal es el caso de la administración de ciertos sacramentos (bautismo, por ejemplo). La función supletoria está limitada a aquella actividad para cuyo desempeño no es necesario haber recibido el sacramento del orden.

Al hablar de la función supletoria no nos referimos a los casos en que un laico puede suplir coyunturalmente a un clérigo en aquellas funciones que en un momento histórico determinado están reservadas a la clerecía, pero que por Derecho constitucional pueden desempeñar normalmente los laicos, si al laico se le atribuye un *munus* que lo constituye en miembro de la organización eclesiástica. Estos supuestos son fenómenos de suplencia dentro de la organización.

La función supletoria de naturaleza constitucional se lleva a efecto cuando, ante la inactividad –por ausencia, otros impedimentos o defección de sus deberes– de los titulares de los ministerios públicos, los fieles se ven precisados a organizar por sí mismos determinados servicios (bautismos, catequesis, ciertas funciones litúrgicas, etc.), o a realizar eventualmente alguna actividad ministerial, que no exijan necesariamente el sacramento del orden.

4. AUTONOMÍA. El tercer aspecto de la vertiente pública del fiel se refiere a la autonomía de que goza en relación a su ámbito privado (funciones personales). Esta autonomía tiene un aspecto de Derecho público, al representar una esfera de libertad *pública*, esto es, garantizada ante el Derecho público por un derecho

fundamental del fiel. Como en páginas anteriores se ha hablado suficientemente de este ámbito de autonomía, baste aquí esta simple alusión.

BIBLIOGRAFÍA

- J. I. ARRIETA, *Diritto dell'Organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997.
- , *Voz Oficio eclesiástico*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. V, Pamplona 2012, pp. 686-693.
- W. AYMANS-K. MÖRSDORF, *Kanonisches Recht*, I, Paderborn 1991, pp. 385ss.
- J. BEYER, *La nouvelle définition de la «potestas regiminis»*, en «L'Année Canonique», 24 (1980), pp. 53ss.
- P. A. BONNET, *Diritto e potere nel momento originario della «potestas hierarchica» nella Chiesa*, en «Ius canonicum», XV (1975), pp. 77ss.
- , *Una questione ancora aperta; l'origine del potere gerarchico nella Chiesa*, en «Ephemerides Iuris Canonici», 38 (1982), pp. 62ss.
- C. CARDIA, *Voz Organización eclesiástica*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. V, Pamplona 2012, pp. 835-838.
- A. CATTANEO, *Voz Potestas sacra*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. VI, Pamplona 2012, pp. 342-347; también *voz Potestad de orden*, en *Ibidem*, pp. 297-299.
- A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni posconciliari*, Brescia 1987.
- E. CORECCO, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, en *Popolo di Dio e Sacerdozio*, Padova 1983, pp. 80-129.
- , *Natura e struttura della «sacra potestas» nella dottrina en el nuovo Codice di Diritto canonico*, en IDEM, *Ius et communio*, I, Casale Monferrato 1997, pp. 454-485.
- J. J. CUNEO, *The Power of Jurisdiction: Empowerment for Church Functioning and Mission distinct from the power of Orders*, en «The Jurist», 37 (1979), pp. 183ss.
- A. DA SILVA PEREIRA, *Sacramento da ordem e Oficio eclesiástico*, Roma 1969.
- M. DE FÜRSTENBERG, *Exempla iurisdictionis mulierum in Germania Septentrionali-Orientali*, en «Periodica» 73 (1984), pp. 89ss.
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La Abadesa de las Huelgas*, 3ª ed., Madrid 1988.
- J. L. GUTIÉRREZ, *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, Pamplona 1987.
- , *La consideración jurídica de la organización eclesiástica*, en «Ephemerides Iuris Canonici», 27 (1971), pp. 359-377.
- P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*, Madrid 1984.

- P. KRÄMER, *Dienst und Vollmacht in der Kirche*, Trier 1973.
- E. MALUMBRES, *Los laicos y la potestad de régimen en los trabajos de reforma codicial: Una cuestión controvertida*, en «Ius canonicum», XXVI (1986), pp. 563ss.
- J. A. MARQUÉS, *Función pastoral y poder en la Iglesia*, en «Ius canonicum», XV (1975), pp. 159ss.
- U. MOSIEK, *Verfassungsrecht der lateinischen Kirche*, II, Freiburg im Breisgau 1978.
- K. MÖRS DORF, *Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 3 (1952), pp. 329ss.
- , *De conceptu officii ecclesiastici*, en «Apollinaris», 33 (1960), pp. 75ss.
- , *Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere der Episkopat*, en «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 134 (1965), pp. 88ss.
- , *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, en «Archiv für katholisches Kirchenrecht», 134 (1965), pp. 72ss.
- M. E. OLMOS ORTEGA, *La capacidad jurídica del laico para el desempeño de cargos eclesiásticos*, en *Escritos en honor de Javier Hervada*, volumen especial de la revista «Ius canonicum», Pamplona 1999, pp. 139-148.
- S. M. RAGAZZINI, *La potestà nella Chiesa. Quadro storico giuridico del diritto costituzionale canonico*, Roma 1963.
- E. SAURAS, *El carácter sagrado de los poderes de la Iglesia*, en «Ius canonicum», XV (1975), pp. 15ss.
- J. A. SOUTO, *La noción canónica de oficio*, Pamplona 1971.
- , *Consideración unitaria de la organización eclesiástica*, en «Ius canonicum», IX (1969), pp. 157ss.
- A. M. STICKLER, *La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica*, en «Ius canonicum», XV (1975), pp. 45ss.
- , *De potestatis sacrae natura et origine*, en «Periodica», 71 (1982), pp. 65ss.
- , *Le pouvoir de gouvernement, pouvoir ordinaire et pouvoir délégué*, en «L'Année Canonique», 24 (1980), pp. 69ss.
- , *La «potestas regiminis»: visione teologica*, en «Apollinaris», 56 (1983), pp. 399ss.
- P. VALDRINI, J. VERNAY, J.-P. DURAND, O. ECHAPPE (dirs.), *Droit Canonique*, Paris 1989, pp. 233ss.
- A. VIANA (ed.), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, Pamplona 1999.
- VIANA, *Organización del gobierno en la Iglesia*, 3ª ed., Pamplona 2010.
- , *Sacerdocio común y ministerial. La estructura «ordo-plebs» según Javier Hervada*, en *Escritos en honor de Javier Hervada*, volumen especial de la revista «Ius canonicum», Pamplona 1999, pp. 219-246.
- , *Voz Potestad de régimen*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. VI, Pamplona 2012, pp. 299-303.
- A. VITALE, *Sacramenti e diritto*, Roma 1967.

CAPÍTULO VII

EL GOBIERNO DE LA IGLESIA UNIVERSAL

SUMARIO: 1. Introducción. 2. La capitalidad de la Iglesia universal: el Papa. 3. Textos evangélicos. 4. La sucesión de San Pedro. 5. La potestad del Papa. 6. Límites de la potestad del Papa. 7. Contenido de la potestad del Papa. 8. El ejercicio de la función primacial. 9. Provisión del oficio primacial. 10. Pérdida. 11. El Colegio episcopal. 12. La cabeza y los miembros del Colegio episcopal. 13. El Concilio ecuménico. 14. Actos colegiales fuera del Concilio.

1. INTRODUCCIÓN. La Iglesia universal, en su doble aspecto de una (un solo pueblo, un solo e indiviso episcopado) y multiforme (*communio ecclesiarum*) tiene dos órganos con función de gobierno: el Papa y el Colegio episcopal. De ellos nos ocuparemos a continuación.

2. LA CAPITULATIDAD DE LA IGLESIA UNIVERSAL. a) La Iglesia universal tiene un centro universal de comunión o Cabeza visible de la Iglesia, que es el sucesor de San Pedro: el obispo de Roma, esto es, el Romano Pontífice. Así como Cristo es la Cabeza invisible de la Iglesia, el Romano Pontífice, en el nombre y en la Persona de Cristo, es la Cabeza visible. Según la índole sacramental de la Iglesia —*sacramentum radicale*—, el Papa es Cabeza visible, siendo *vices Christi*, vicario y representación de Cristo. En sentido antonomásico y más propio, el Papa es el Vicario de Cristo.

b) El Papa es centro de la comunión eclesiástica universal en una doble línea: por una parte, es centro de la comunión universal de los fieles, que se unen a él por un vínculo directo e inmediato, así como se unen a él del mismo modo los obispos y el resto de la clerecía. Por otra parte, es el centro de la *communio ecclesiarum*, la cual preside; la sede papal es la sede primada de la comunión de las Iglesias, con primado de jurisdicción que conlleva el primado de honor.

c) En el orden místico-sacramental, el Papa es el centro de la comunión de sacramentos, en cuanto que la unidad de la Iglesia que construye y edifica la eucaristía se basa en la unión con el Papa. Es centro de la comunión de fe, en cuanto la fe profesada por la Sede Apostólica es el contraste de la fe profesada por los fieles y por los obispos. Dotado el Papa del carisma de la infalibilidad y constituido en supremo custodio del depósito de la fe, el sello de la verdadera fe es la profesión de ella por la Sede Apostólica. Por último, el Papa es el centro de la comunión de régimen, porque goza de plena y suprema potestad o primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia y sobre cada uno de los fieles y cada una de las Iglesias particulares (cfr. c. 333, § 1).

3. TEXTOS EVANGÉLICOS. El texto evangélico fundamental es Mat 16, 18-19: «Y yo te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y te daré las llaves del Reino de los Cielos; y todo lo que atares sobre la tierra quedará atado en los Cielos, y todo lo que desatares sobre la tierra, quedará desatado en los Cielos». En él se contiene la promesa del primado, que le fue otorgado a Pedro en la ocasión que narra Juan 21, 15-17.

De estos textos se deduce que el primado de Pedro es un oficio estable y perpetuo, que corresponde a San Pedro y a sus sucesores. La perícopa «edificaré mi Iglesia» y «no prevalecerán contra ella» extiende a toda la historia humana el valor de las afirmaciones de Cristo y se aplica a la «roca» sobre la que se edificará la Iglesia: Pedro y sus sucesores.

Por otra parte, las palabras de Cristo evocan, mediante la imagen de las llaves (símbolo del poder y de la soberanía), el poder supremo: «todo lo que atares», «todo lo que desatares». A su vez la idea de roca sobre la que se edifica la Iglesia, implica ser centro de la comunión eclesial.

4. LA SUCESIÓN DE SAN PEDRO. a) Habiendo sido concedido el primado *personalmente* a Pedro, es sujeto de la primacía su sucesor, esto es, aquel obispo que por sucesión en el oficio, sucede personalmente a San Pedro. Cristo no creó genéricamente el oficio de cabeza de la Iglesia o del Colegio episcopal y luego nombró a Pedro o dejó a los Apóstoles elegirlo. Por el contrario Cristo dio directamente el primado a Pedro —y con él a sus sucesores—, a quien constituyó personalmente como roca o piedra —primado— de la Iglesia. Por lo tanto, lo que constituye a un obispo en Cabeza visible de la Iglesia es la *sucesión* petrina. Habiendo sido martirizado San Pedro cuando era cabeza de la Iglesia romana, quien le sucede en la sede episcopal de Roma, es su sucesor y, por tanto, el pri-

mado. Es Papa el obispo de Roma o Romano Pontífice. Por eso la sucesión se produce por la accesión a la Sede Romana.

b) Cabe preguntarse si obispo de Roma y Papa son un solo oficio o dos oficios unidos en la persona de su titular. Es preciso contestar que es verdadero lo primero y no lo segundo: San Pedro no fue Apóstol y Primado, sino el Apóstol-Príncipe en quien se fundían todos los poderes recibidos de Cristo en su única condición de Apóstol-Piedra. Por lo tanto, su sucesor, que es el obispo de Roma, es el obispo-primado, que en unidad de oficio sucede a Pedro. El primado es el obispo de Roma, el cual es, a la vez, el *Episcopus totius Ecclesiae*. No es una unión personal de dos oficios, sino un único oficio, en el cual se da la sucesión. En consecuencia, no cabe el desglose de los dos oficios, que rompería la sucesión petrina. Ha de tenerse en cuenta, además, que San Pedro fue un Apóstol al que se dieron los poderes primaciales, no algo distinto de Apóstol; del mismo modo, el Papa es un obispo diocesano con los poderes primaciales, no cosa distinta de obispo. Por lo tanto, no cabe la constitución de un oficio papal, desglosado del oficio de obispo diocesano de Roma.

c) El I Concilio Vaticano no quiso dirimir la cuestión de si la unión entre el primado y la sede romana es de derecho divino o de derecho apostólico. Parece más bien que es de derecho divino, unido al hecho histórico de que la sucesión de Pedro se produce por la sede romana, por ser la que ostentaba el Príncipe de los Apóstoles al producirse el evento de la sucesión. Es, pues, de derecho divino consecuente, esto es, por razón del hecho de la sucesión.

d) ¿Cabría el traslado de sede por decisión del Papa? A esta pregunta debe contestarse negativamente, pues la sucesión es de derecho divino y dependiente de un hecho histórico; por lo tanto, es un *hecho jurídico* objetivo. No hay sucesión sin desaparición o muerte; por lo tanto, sólo si por un hecho histórico —destrucción de Roma— se produjese una sucesión de sedes por traslado, podría ocurrir tal evento.

5. LA POTESTAD DEL PAPA. Según el c. 331 el Romano Pontífice tiene «potestad ordinaria, que es suprema, plena, inmediata y universal en la Iglesia, y que puede ejercer siempre libremente».

a) Se dice que tiene potestad *ordinaria* y propia, porque la posee en virtud del oficio; siendo este oficio de derecho divino, el Papa adquiere su potestad directamente de Cristo, no por delegación de la Iglesia, de los fieles o del Colegio episcopal.

b) Por ser suprema la potestad del Papa, no la hay superior, por lo que no cabe apelación ni recurso a otra autoridad —tampoco al Concilio ecuménico—

contra una sentencia o mandato del Papa (c. 333, § 3). El Romano Pontífice por ninguna autoridad es juzgado, sino sólo por Dios («Sancta Sedes a nemine iudicatur»). El Papa es el supremo Prelado –Pastor con jurisdicción–, ejerce la suprema vigilancia –por sí y por sus legados– y es el supremo juez.

c) La potestad del Papa recibe el apelativo de plena, porque abarca todas las materias propias de la potestad eclesiástica, tanto de fuero externo como interno; incluye tanto lo que pertenece a la fe y a las costumbres, como lo propio de la disciplina y el régimen de las personas y de la Iglesia en general. Esta plenitud lleva consigo la infalibilidad en las definiciones dogmáticas, como la indefectibilidad en lo que atañe a la disciplina y al régimen (esto es, que las leyes y normas generales, sin ser necesariamente las mejores, no contienen nada que redunde en daño grave para la Iglesia).

d) Por inmediata se quiere afirmar que la potestad del Papa no es sólo potestad sobre la Iglesia en cuanto cuerpo social, sino que también se ejerce sobre cada uno de los fieles, sobre cada una de las Iglesias particulares y sus agrupaciones y sobre todos y cada uno de los Pastores (cfr. c. 333, § 1).

e) Se entiende por universal dos cosas. *Extensivamente* es universal porque se extiende a toda la Iglesia. *Intensivamente* se dice universal porque abarca todos los asuntos posibles.

f) De la potestad del Papa se dice también que es *vere episcopalis*. Por tal se entiende, por un lado, que no se trata de un oficio no episcopal –de naturaleza distinta– sino del primado de un obispo sobre toda la Iglesia, tal como antes dijimos; el Papa es un obispo con potestad suprema, plena, inmediata y universal sobre toda la Iglesia. Por ello recibe el nombre de Obispo universal u Obispo de toda la Iglesia. Por otro lado, se dice que es *vere episcopalis*, porque, al extenderse a toda la Iglesia con las características de universal, inmediata y plena, el Papa puede intervenir en el gobierno de una diócesis y suplir al obispo.

g) Por último, dicese de la potestad del Papa que es libre. Esto es, el Papa puede ejercerla siempre y en todo lugar con independencia de cualquier autoridad eclesiástica o civil. No está sujeto al consentimiento de ningún órgano, concilio o persona.

6. LÍMITES DE LA POTESTAD DEL PAPA. La potestad del Papa no es ilimitada; está circunscrita por ciertos límites. De entre éstos, deben distinguirse los límites para la validez de los límites para la licitud. Son límites para la validez: a) el derecho natural; b) el derecho divino positivo; y c) la naturaleza y el fin de la Iglesia.

Es obvio que el Papa no puede ir contra el derecho divino, natural o positivo. El derecho divino pertenece tan sólo a Dios y a él está sujeta toda potestad

humana; también lo está la del Papa, que, habiendo recibido la potestad directamente de Cristo y siendo ésta teológicamente vicaria, nada puede contra lo establecido por Cristo. En cambio, tiene concedidos algunos poderes —la potestad llamada vicaria— en relación a materias de derecho divino: dispensa de votos y juramento, disolución del matrimonio rato y no consumado, etc.

Dentro del derecho divino merecen especial mención la institución del episcopado y los derechos fundamentales de los fieles. El Papa debe ejercer su *plenitudo potestatis* de modo que quede íntegra la función de los obispos en su diócesis y la colegialidad episcopal. Como dice el c. 333, § 2: «Al ejercer su oficio de Pastor supremo de la Iglesia, el Romano Pontífice se halla siempre unido por la comunión con los demás obispos e incluso con toda la Iglesia; a él compete, sin embargo, el derecho de determinar el modo, personal o colegial, de ejercer ese oficio, según las necesidades de la Iglesia». Asimismo, por ser de derecho divino, el Papa debe respetar los derechos fundamentales de los fieles, cuya lesión constituiría una extralimitación que podría afectar incluso a la validez de los actos pontificios.

También es requisito de validez ceñirse a los asuntos propios de la Iglesia. No tiene el Papa potestad en las materias seculares —salvo lo que se refiere a su dimensión moral— en las que la Iglesia —y por lo tanto el Papa— es incompetente.

Respecto de la licitud, son requisitos de ejercicio de la potestad pontificia: a) la prudencia, que es la principal virtud del gobernante; y en concreto la prudencia pastoral; b) el deber de obrar para la edificación de la Iglesia y de las almas y no para su destrucción.

Se suelen señalar también dos límites *de hecho*. Por un lado, el espíritu de mansedumbre que Cristo prescribió a los Apóstoles y la índole de los tiempos (requisito este último que se integra en la prudencia pastoral). Al espíritu de mansedumbre se oponen la prepotencia y el avasallamiento, pero no la energía ni la valentía para oponerse a los abusos; ambas son virtudes excelentes del Pastor. Asimismo, la índole de los tiempos exige una acomodación a los signos de los tiempos y al estado de las almas, de modo que se podría quebrantar la prudencia pastoral si se produjese la llamada *iniuria temporum*. Pero esto no significa allanarse a los vicios o desviaciones de los tiempos; por el contrario, es tarea del buen Pastor combatirlos.

7. CONTENIDO DE LA POTESTAD DEL PAPA. El conjunto de materias que están reservadas al Papa —el contenido de su potestad— recibe el nombre genérico de *causas mayores*. De entre ellas, unas son permanentes y otras son variables.

Son permanentes aquellos asuntos que por su naturaleza competen al Papa necesariamente: 1.º Los que pertenecen a la unidad de la fe y, entre ellos, los que postulan la infalibilidad que es prerrogativa personal e incommunicable. En tal sentido corresponden al Papa, las definiciones dogmáticas, la condenación de las herejías, la vigilancia en toda la Iglesia, etc. 2.º Los que atañen a su condición de supremo Pastor: dar leyes universales, derogarlas, abrogarlas y dispensarlas, convocar y presidir los Concilios ecuménicos, la función de juez supremo, etc. 3.º Los referentes a la unidad de culto: ordenación de la sagrada liturgia, fijación de los elementos esenciales de los sacramentos *salva illius substantia*, etc.

Son variables aquellos asuntos que por su naturaleza caen también bajo la potestad de los obispos diocesanos u otros prelados (patriarcas, primados, arzobispos, etc.), pero que el Papa se reserva para sí. El número de estas causas depende de la prudencia del Papa y de la índole de los tiempos, de modo que puede haber una mayor o menor centralización.

8. EL EJERCICIO DE LA FUNCIÓN PRIMACIAL. *a)* Para el ejercicio de la función primacial el Papa cuenta con un conjunto de órganos y oficios. Unos constituyen el *staff* (Curia Romana) y otros son coadyuvantes, como es el caso del Colegio cardenalicio. Este conjunto de órganos, instituciones y personas nacen de un proceso de vicariedad y desconcentración, en cuya virtud una serie de funciones primaciales son realizadas por órganos vinculados al Papa. Tal sucede, por ejemplo, con la función judicial, que es ejercida por el Tribunal de la Signatura Apostólica y por el Tribunal de la Sagrada Rota Romana.

La organización de este conjunto pertenece al propio Romano Pontífice. Hay, pues, distintas modalidades históricas de ejercicio del primado. El conjunto de funciones desconcentradas puede variar, dentro de los siguientes límites: 1.º hay funciones no desconcentrables, como es el caso de las declaraciones infalibles que exigen el carisma personal sólo otorgado al Papa; 2.º el Papa mantiene la posibilidad de avocar a sí cualquier asunto; 3.º la desconcentración puede ser revocada.

b) Otro aspecto del ejercicio de las funciones del Papa es la formalización de los actos y la jerarquía entre ellos. También por esto puede hablarse de modalidades históricas de ejercicio del primado. Por formalización se entiende la adopción de una forma para los distintos tipos de actos que señala su valor; la jerarquía comporta el distinto valor de los actos, de modo que los de inferior rango deben ser congruentes con los de rango superior. Ambas técnicas responden a la certeza y seguridad jurídicas, que son dos principios fundamentales

para la buena ordenación jurídica de la sociedad. Pertenecen a los requisitos de buen gobierno de la Iglesia.

La formalización y la jerarquía de los actos pontificios está implantada en lo que atañe a la potestad de magisterio. Nada impide que se aplique también a la potestad de jurisdicción —puede el Papa vincular los efectos de los actos a su forma—, permaneciendo la facultad del Papa de abrogar cualesquiera actos mediante la explícita manifestación de su voluntad.

9. PROVISIÓN DEL OFICIO PRIMACIAL. No estando previsto por Derecho divino el modo de designación del Papa, ésta se rige por las disposiciones del Derecho humano. Actualmente está vigente la const. ap. *Universi Dominici Gregis* de 22-II-1996, promulgada por Juan Pablo II, con las modificaciones introducidas por Benedicto XVI en el M.P. *Constitutione Apostolica* de 11-VI-2007, y en el M.P. *Normas nonnullas* de 22-II-2013. Además, hay que tener en cuenta el libro litúrgico *Ordo Rituum Conclavis*, aprobado por Juan pablo II el 5-II-1998. El modo de designación es la elección.

a) *Electores*. La elección del Romano Pontífice corresponde al colegio cardenalicio, reunido en Cónclave. Participan en él todos y solos los cardenales que no hayan cumplido ochenta años antes del día de la muerte del Romano Pontífice o del día en el cual la Sede Apostólica queda vacante. Para poder ser elector basta que el cardenal haya sido creado y publicado en Consistorio, aunque no haya tenido lugar el resto del ceremonial (imposición de la birreta, entrega del anillo y prestación del juramento). El número máximo de cardenales electores no debe ser superior a ciento veinte.

Ningún cardenal elector puede ser excluido por razón de excomunión, suspensión, entredicho u otro impedimento eclesiástico; estas censuras quedan en suspenso en lo que se refiere a la elección, evitando con ello cuestiones de posibles exclusiones indebidas que podrían incidir sobre la validez de la elección. En cambio carecen de derecho los cardenales depuestos canónicamente o que hayan renunciado al cardenalato con el consentimiento del Papa, puesto que han perdido la condición cardenalicia. Todos los cardenales electores quedan obligados a acudir a la Ciudad del Vaticano para participar en la elección, a no ser que resulte imposible por enfermedad u otro impedimento grave, que, en todo caso, deberá ser reconocido como tal por el colegio de cardenales.

Está rigurosamente prohibida toda intervención de cualquier otra dignidad eclesiástica o del poder civil.

b) *Modo de elección*. La anterior legislación (const. ap. *Romano Pontifici eligendo* de 1-X-1975, promulgada por Pablo VI) establecía tres posibles modos

de elegir al papa: la *aclamación*, que tenía lugar cuando los electores, por unanimidad y de viva voz, *sin acuerdo previo*, proclamaban a uno Sumo Pontífice; un segundo modo era *por compromiso*, que tenía lugar cuando los cardenales electores encomiendan a un grupo de ellos –en número impar, no menor de nueve ni mayor de quince– el poder de elegir al Papa. Esta forma de elección había de ser adoptada por unanimidad. El modo habitual y ordinario de elección era el de *escrutinio* o votación por todos los cardenales electores asistentes al Cónclave.

A partir de la actual legislación sólo se permite la forma *per scrutinium*, mediante votación hecha por escrito y mayoritaria de los cardenales electores. Para la elección válida del Romano Pontífice se requieren dos tercios de los votos de todos los electores. Si el número de los cardenales presentes no se pudiera dividir en tres partes iguales, se necesita, entonces, un voto más para la validez de la elección.

c) *Validez*. Para evitar incertidumbres y otros graves inconvenientes, los requisitos de validez del voto están reducidos al mínimo: basta que el procedimiento sea secreto y dado con consentimiento naturalmente suficiente; por lo tanto, no lo hacen nulo el error, el miedo o la simonía.

d) *Aceptación*. Una vez elegida la persona, se le pide su consentimiento en la forma establecida y, otorgado, la elección produce plenos efectos y el oficio queda provisto.

e) *Momento de obtención de la potestad*. El elegido Papa obtiene la plena y suprema potestad mediante la elección legítima aceptada y la consagración episcopal. Por lo tanto, si el elegido ya posee el carácter episcopal, obtiene esa potestad en el momento mismo de aceptar la elección; si carece de ese carácter, debe ser ordenado inmediatamente (c. 332, § 1) *de more Ecclesiae* –según el rito establecido– por el decano del Colegio cardenalicio o, en su ausencia o imposibilidad, por el vicedecano o, si también está impedido, por el cardinal obispo más antiguo.

En el Derecho anterior, el elegido obtenía la plena potestad de jurisdicción una vez elegido y antes de ser consagrado obispo si todavía no lo estaba (cfr. c. 219 CIC 17).

f) *Requisitos para ser elegido*. No habiendo ninguna restricción establecida por el Derecho humano acerca de la validez, bastan los requisitos para la validez de la ordenación: ser varón, bautizado, dotado de uso de razón; a esto hay que añadir que esté en plena comunión con la Iglesia. Respecto de la licitud, los requisitos son: mayor de edad, ciencia necesaria e integridad de costumbres.

g) *Designación del sucesor por el Papa*. Se ha discutido entre los autores si el Papa puede designar a su sucesor, de modo que éste reciba automáticamente

el oficio papal a la muerte del designante. Históricamente consta que Félix IV (526-530) —en circunstancias no bien aclaradas— designó sucesor suyo al arcediano Bonifacio, quien —después de un breve cisma— fue reconocido como Papa legítimo. Consta también la oposición personal de Clemente VII, Pablo III y Pío IV a admitir como válido este sistema, pero sin que tal oposición se convirtiese en actos auténticos. Los canonistas, desde Graciano hasta el s. XVI, negaron la validez de la designación. El primero en sostener la sentencia afirmativa sin restricciones parece haber sido Decio, al que siguió Vitoria. Por su parte, Suárez limitó esta posibilidad a los casos extraordinarios. Con posterioridad, fue casi común la sentencia negativa sostenida por Albano y Fagnano. En el siglo XIX volvió a renacer la controversia al respecto. La principal dificultad que se aduce es que tal potestad no sería para edificación de la Iglesia sino para su daño. En favor de la tesis afirmativa, se señala, en cuanto a la validez de la designación, que no consta la prohibición por derecho divino y que históricamente la designación tuvo lugar una vez.

10. PÉRDIDA. El oficio de Papa se pierde: a) Por la muerte natural, que conste con certeza.

b) Por renuncia, la cual, para su validez, ha de ser libre y formalmente manifestada, pero no se requiere que sea aceptada por nadie (c. 332, § 2). Con esta vieja norma se puso fin a las dificultades que ponían algunos canonistas, al sostener que el Papa no podía renunciar porque no tenía superior que pudiese aceptar la renuncia. Una vez presentada formalmente la renuncia, la sede romana queda *ipso facto* vacante, sin que a ello obste la posterior retirada de la renuncia (que es inválida porque la sede ya está vacante y el único modo válido de provisión es la elección).

c) Algunos autores solían añadir que también se perdería el oficio de Romano Pontífice en el hipotético caso de que el Papa cayese en herejía notoria, se sobreentiende que como persona privada, pues en actos propios del oficio existe la garantía divina de la infalibilidad.

Respecto de la sede vacante prescribe el c. 335 que «al quedar vacante o totalmente impedida la sede romana, nada se ha de innovar en el régimen de la Iglesia universal: han de observarse, sin embargo, las leyes especiales dadas para esos casos».

11. EL COLEGIO EPISCOPAL. a) Cristo, al fundar la Iglesia, constituyó de entre sus discípulos el grupo de los Doce, a los que llamó Apóstoles. A ellos concedió la potestad de atar y desatar: «Os aseguro que todo lo que atéis en la tierra

quedará atado en el Cielo y todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el Cielo» (Mat 18, 18); y les envió para edificar la Iglesia: «Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñándoles a guardar todo cuanto os he mandado» (Mat 28, 19-20) (cfr. LG, 22). La potestad y la misión la recibieron los Apóstoles personalmente y corresponsablemente en cuanto grupo, por lo cual el puesto de Judas fue ocupado por Matías (cfr. Act 1, 15-26). Por la índole corresponsable de la misión a ellos otorgada, los Doce han recibido el nombre de colegio: el Colegio apostólico. De entre ellos, Pedro fue constituido como cabeza y príncipe de los Apóstoles y cabeza de la Iglesia.

El nombre de «colegio» puede dar lugar a confusiones, por lo cual es necesario aclarar su significado. El Colegio apostólico no fue creado a modo de persona moral, titular de la misión y la potestad, con plena distinción entre la persona moral y la persona física de sus miembros. El Colegio apostólico no fue colegio en este sentido; fue colegio en sentido analógico. Su estructura fue la de *cuerpo corresponsable*, esto es, de grupo de personas a las que se dio misión y potestad, a la vez personalmente y conjuntamente; en consecuencia, con una responsabilidad personal y conjunta. Por eso actuaron en parte personalmente y en parte conjuntamente como grupo. En cuanto a la misión personal, cada cual evangelizó una parte del orbe; en cuanto corresponsables, cada uno se preocupó del conjunto y en ocasiones actuaron conjuntamente, bien todos —como en el Concilio de Jerusalén— bien dos o más. Asimismo, la suprema potestad correspondió personalmente a Pedro y conjuntamente a *todos* como grupo o colegio (y por lo tanto necesariamente con Pedro como cabeza) (cfr. LG 22). El Colegio apostólico fue colegio en cuanto grupo, pero no como persona moral distinta de sus componentes, sino como grupo corresponsable.

b) Los sucesores de los Apóstoles son los obispos, los cuales conservan entre sí la misma estructura: misión personal y misión conjunta. Así, pues, actúan también como conjunto corresponsable, que recibe el nombre de *Colegio episcopal*. Por esta estructura el episcopado es uno e indiviso. Al respecto, dice el c. 330, con palabras de LG 22: «Así como, por determinación divina, San Pedro y los demás Apóstoles constituyen un Colegio, de igual modo están unidos entre sí el Romano Pontífice, sucesor de Pedro y los Obispos, sucesores de los Apóstoles».

En virtud de esa estructura, el episcopado está estructurado como *collegium* y como *ordo*; y sus miembros actúan personalmente y conjuntamente.

c) En primer lugar, el episcopado es un *ordo* u organización. Con unidad de organización —un *ordo* uno e indiviso—, está compuesto orgánicamente, esto

es, como un conjunto de oficios y ministerios jerárquicamente estructurado: Papa, patriarcas, primados, arzobispos, obispos diocesanos, obispos coadjutores, obispos auxiliares y obispos con distintos ministerios (prelaturas territoriales o personales, Curia romana, conferencia episcopal, etc.). De esta estructura jerárquica destaca, por su importancia y por ser de Derecho divino, la capitalidad del Papa; pero no es el único elemento jerárquico: la jerarquía se da en los patriarcas, como se da en los obispos diocesanos respecto de los obispos coadjutores y auxiliares. No todos tienen, pues, la misma condición jurídica ni la misma potestad.

En cuanto *ordo* u organización, con distintos oficios, sus titulares actúan personalmente con aquella misión y potestad que corresponde al oficio. Actúan conjuntamente con su *sollicitudo omnium ecclesiarum (et universae Ecclesiae)*, con su solicitud y cuidado por todas las Iglesias y toda la Iglesia, pero sin potestad (a excepción del Papa por razón de su oficio). Esta solicitud tiene múltiples manifestaciones.

d) El episcopado está estructurado también como *collegium*, esto es, como conjunto o grupo de iguales, a excepción del Papa. Significa esto que, poniendo en juego la misión —y con ella la potestad— recibida conjuntamente, el episcopado puede actuar como órgano colectivo, el cual es el sujeto de la decisión. Por lo tanto, en tal caso los obispos actúan como miembros del cuerpo episcopal y, en cuanto tales, como iguales (cada voto o parecer vale lo mismo). Es excepción el Papa en cuanto que él no es simple miembro, sino cabeza y es personalmente titular de la plena y suprema potestad eclesiástica.

En cuanto estructurado como *collegium*, el episcopado puede actuar de dos modos: o *reunido* o *disperso* (cfr. c. 337). En ambos casos lo decisivo es que se trate de una acción *conjunta*.

e) El Colegio episcopal, actuando como *collegium*, puede actuar en pleno y entonces es sujeto de la suprema potestad, de jurisdicción y de magisterio (cfr. c. 336). Pero puede actuar también por grupos de Iglesias particulares y entonces su potestad es de igual rango que la de los obispos diocesanos. Las reuniones colegiales de los obispos son de distintas clases: concilios —y entonces gozan de potestad—, conferencias, asambleas, etc. Como puede advertirse, aunque el Colegio episcopal es una estructura permanente, no está siempre *in actu pleno* y sólo obra con acto estrictamente colegial a intervalos (*per intervalla*) (LG, nota explicativa previa, n. 4).

12. LA CABEZA Y LOS MIEMBROS DEL COLEGIO EPISCOPAL. a) En el Colegio episcopal hay *cabeza* y *miembros*. La cabeza es el Papa, por lo cual es inseparable del

Colegio, de modo que no cabe actuación de los miembros si no es en comunión con la cabeza (cfr. c. 336). No puede establecerse la dialéctica Papa-Colegio (de la que sería una muestra una pretendida dialéctica Papa-Concilio ecuménico), porque el Colegio episcopal sin su cabeza no es el Colegio episcopal (ni el Concilio es concilio); por ello, si puede hablarse –al menos en hipótesis– de enfrentamiento entre los obispos y el Papa, no puede existir un enfrentamiento entre el Papa y el Colegio episcopal (el choque se produciría acaso en el seno del Colegio episcopal entre la cabeza y los miembros). Dada esta estructura del Colegio episcopal, resulta imposible un eventual enfrentamiento entre los dos sujetos de la suprema potestad (el Papa y el Colegio episcopal).

b) La condición de miembro del Colegio episcopal, se tiene, según el c. 336, en virtud de la consagración sacramental (episcopal) y de la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del Colegio.

Jurídicamente es necesario distinguir entre la condición de miembro y su eficacia. Por el sacramento del orden en el grado episcopal se obtiene *ipso facto* la condición de obispo y, por lo tanto, la vinculación al Colegio episcopal; es éste uno de los efectos jurídicos inseparables del sacramento, el cual produce siempre el carácter sacramental y, con él, otorga la misión y la vinculación al Colegio episcopal. La comunión jerárquica y la comunión con los demás miembros es lo propio de la condición de miembro, o dicho de otra manera, la comunión no es la *causa* de la condición de miembro sino esa misma condición (la relación jurídica que la constituye en lo que atañe al Derecho). Esa condición no se puede perder radicalmente porque va aneja al carácter sacramental; en cambio, su eficacia puede *suspenderse* por la ruptura de la comunión de fe o de régimen. Por lo tanto, la plena comunión con la Iglesia es requisito para la *eficacia* de la condición de miembro del Colegio episcopal. El obispo hereje, cismático o suspendido no pierde su condición de miembro del Colegio episcopal (ni ésta deja de producirse si se recibe la ordenación de un obispo hereje, cismático o suspendido), pero esta condición es *ineficaz*, esto es, no obra sus efectos jurídicos.

13. EL CONCILIO ECUMÉNICO. a) La reunión plenaria solemne del Colegio episcopal recibe el nombre de Concilio ecuménico. En el Concilio ecuménico el Colegio episcopal se constituye como órgano colectivo de la plena y suprema potestad sobre toda la Iglesia. Por lo que atañe al magisterio, goza de infalibilidad y de la potestad de decidir definitivamente las verdades de fe. En cuanto a la jurisdicción, tiene poder legislativo (tanto para dar leyes universales como para abrogarlas, derogarlas o dispensarlas) y judicial. En cambio, no tiene la

llamada *potestad vicaria* que compete en exclusiva y personalmente al Papa (v. gr. disolver el matrimonio rato y no consumado).

b) De acuerdo con el c. 338 compete exclusivamente al Papa convocar el Concilio ecuménico, presidirlo, trasladarlo, suspenderlo y disolverlo.

c) Según el Derecho vigente (cc. 338 y 341) el Papa interviene en las decisiones del Concilio ecuménico mediante la aprobación, la confirmación y la promulgación. Con la aprobación interviene como cabeza del Colegio episcopal, de modo que la aprobación constituye su participación en el acto colegial.

Aunque se habla de que el Papa *aprueba* las decisiones del Concilio ecuménico, esta terminología no debe producir confusiones. No se trata de que el Papa y el Concilio sean dos órganos adecuadamente distintos. Como ya se ha dicho antes, el Colegio episcopal y el Papa —por lo tanto el Papa y el Concilio ecuménico— no son separables, por cuanto no existe el Colegio sin el Papa, ni puede existir Concilio ecuménico sin la capitalidad del Papa. Lo que puede ocurrir es que el Papa no esté físicamente en las sesiones y no participe en sus deliberaciones y votaciones, cosa históricamente bastante común. Cuando esto sucede el Papa debe necesariamente participar en las decisiones como cabeza mediante su aprobación. Pero ello se produce, por así decirlo, dentro del propio Concilio, como órgano colectivo. Recuérdese que la reunión física no es imprescindible para los actos colegiales. La aprobación del Papa no es la aprobación del acto colegial conciliar, sino su participación en él.

En cambio, la confirmación es el acto personal del Papa por el cual, como cabeza de la Iglesia y titular del oficio primacial distinto del Concilio ecuménico, les da una segunda y solemne fuerza vinculante, de modo que los actos conciliares pasan a ser actos conjuntos del Concilio y del Papa. De suyo, un acto de este tipo no es necesario para la validez y obligatoriedad de los actos del Concilio ecuménico —ya aprobados por el Papa como cabeza del colegio—, pero en virtud del derecho vigente es un requisito *ad validitatem*. Para evitar confusiones terminológicas, téngase en cuenta que a lo largo de la historia la aprobación ha recibido también el nombre de confirmación.

Al igual que los actos pontificios, los actos del Concilio ecuménico necesitan ser promulgados (cfr. c. 7). De suyo, el Concilio ecuménico podría promulgar sus actos, pero en el Derecho vigente esta facultad está reservada al Papa y los actos conciliares deben ser promulgados por mandato suyo (c. 341, § 1).

d) Son miembros natos del Concilio ecuménico los miembros del Colegio episcopal: «Todos los Obispos que sean miembros del Colegio Episcopal, y sólo ellos, tienen el derecho y el deber de asistir al Concilio Ecuménico con voto deliberativo» (c. 339, § 1). Siendo el Concilio ecuménico una reunión

Plenaria solemne del Colegio episcopal, tienen derecho nativo a participar — como miembros de pleno derecho— todos los que componen dicho Colegio, esto es, todos los obispos cuya condición de miembros del Colegio no esté suspendida. Y como la misión de obispo es primariamente un *officium*, un deber o función obligatoria, deben asistir al Concilio todos los que no estén legítimamente impedidos, por ser un acto propio de la función pastoral del Colegio, esto es, porque el Concilio es un ejercicio del deber solidario de gobernar la Iglesia.

De acuerdo con el c. 339, § 2, otras personas que carecen de la dignidad episcopal pueden también ser llamados a participar en el Concilio ecuménico por la autoridad suprema de la Iglesia, a la que corresponde determinar la función que deben tener en el Concilio. Esta prescripción tiene un doble sentido. Por una parte, quiere decir que al Concilio ecuménico, como reunión del Colegio episcopal, pueden ser llamados peritos a colaborar en distintas materias y diversas personas pueden ser invitadas a asistir como observadoras. A la vez, pueden ser convocados a participar como miembros, bien con voz, bien con voz y voto, aquellos que, sin estar ordenados de obispo, ejercen funciones episcopales (v. gr. prelados territoriales y personales) o tienen la condición de Ordinarios simples (v. gr. superiores de institutos de vida consagrada o vida apostólica).

Pero, por otra parte, tiene también otro sentido. El Concilio ecuménico puede ampliar su composición y adquirir la índole de reunión del Colegio episcopal y otros fieles, incluso laicos, representando toda la Iglesia universal. En este caso, la suprema potestad se sustenta en el Colegio episcopal, de modo que la obligatoriedad de las decisiones conciliares deriva de la aceptación del Colegio episcopal —con el Papa como cabeza—, al consentir en el Concilio y hacer suyas sus decisiones.

¿Quién es la suprema autoridad a la que se refiere el c. 339, § 2? Obviamente es el Papa en cuanto se refiere al momento de la convocatoria, pero puede ser el propio Concilio —se sobreentiende que con la aprobación del Papa— una vez reunido.

14. ACTOS COLEGIALES FUERA DEL CONCILIO. Como antes se ha dicho, el Colegio episcopal puede actuar sin reunión física (disperso) o en reuniones distintas del Concilio ecuménico. De ambas formas puede el Colegio episcopal realizar un acto colegial, correspondiendo al Romano Pontífice determinar y promover los modos según los cuales el Colegio episcopal ha de ejercer su función para toda la Iglesia (c. 337, § 3). Este acto puede suponer el ejercicio de la suprema potestad de magisterio y jurisdicción. Para que estos actos sean válidos

y, en su caso, tengan fuerza obligatoria, necesitan ser confirmados y promulgados por el Romano Pontífice al igual que los actos conciliares (c. 341, § 2).

Además, para que la acción conjunta de los obispos dispersos por el mundo se convierta en un acto verdaderamente colegial, ha de ser promovida o libremente aceptada como tal por el Papa (c. 337, § 2).

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Il primato del Sucesore di Pietro. Atti del simposio teologico, Roma 2-4 dicembre 1994*, Città del Vaticano 1998.
- AA. VV., *Le Papauté au Xxe siècle. Colloque de la Fondation Singer-Polignac*, Paris 1999.
- AA. VV., *The Exercise of the Primacy. Continuing the Dialogue*, New York 1998.
- AA. VV., *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962.
- AA. VV., *De doctrina Concilii Vaticani Primi*, Città del Vaticano 1969.
- AA. VV., *La collégialité épiscopale*, Paris 1965.
- F. ARDUSSO, *Magisterio eclesial*, Madrid 1998.
- J. I. ARRIETA, *Primado, episcopado y comunión eclesial*, en «*Ius canonicum*», XXXVIII (1998), pp. 59-85.
- W. AYMANS, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München 1970.
- W. AYMANS-K. MÖRS DORF, *Kanonisches Recht*, II, Paderborn 1991, pp. 191-223.
- W. BERTRAMS, *De missione divina et de consecratione episcopali tanquam constitutiva officii supremi Ecclesiae Pastoris*, en «*Periodica*», 65 (1976), pp. 187ss.
- , *De relatione inter Episcopatum et Primatum*, Roma 1963.
- , *Il potere pastorale del Papa e del collegio dei Vescovi*, Roma 1967.
- U. BETTI, *De membris Concilii Oecumenici*, en «*Antonianum*», 37 (1982), pp. 3ss.
- M. J. BUCKLEY, *Papal Primacy and the Episcopate. Towards a Relational Understanding*, New York 1998.
- C. CARDIA, *Il governo della Chiesa*, Bologna 1984.
- L. M. CARLI, *Primato e collegialità*, en «*Renovatio*», 5 (1970), pp. 205ss.
- G. COLOMBO, *Il significato della collegialità episcopale nella Chiesa*, en «*Ius canonicum*», XIX (1979), pp. 13ss.
- , *Il collegio episcopale e il primato del Romano Pontefice*, en «*La Scuola Cattolica*», 93 (1965), pp. 35ss.
- DE DIEGO-LORA, *El control judicial del gobierno central de la Iglesia*, en «*Ius canonicum*», XI (1971), pp. 288ss.
- G. DELGADO, *El principio de coordinación en la Administración central de la Iglesia*, en «*Ius canonicum*», XI (1971), pp. 367ss.
- G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico dopo il codice del 1983*, Bologna 1984.

- R. GAILLARDETZ, *Teaching with Authority: A Theology of the Magisterium in the Church*, Collegeville 1997.
- P. GEFAELL, *L'Ecclesiologia Eucaristica e il Primato del Vescovo di Roma*, en *Escritos en honor de Javier Hervada*, volumen especial de la revista «Ius canonicum», Pamplona 1999, pp. 247-264.
- M. GIAMPIETRO, *Episcopato, collegialità e primato: presupposti teologici e giuridici*, en «Monitor ecclesiasticus», 115 (1990), pp. 535-549.
- R. GIRALDO, *Problematica sul rapporto tra potere papale e consacrazione episcopale*, Roma 1978.
- J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Los actos pontificios como fuente del Derecho Canónico*, en «Ius canonicum», XVI (1976), pp. 245ss.
- Z. GROCHOLEWSKI, *Il Romano Pontifice como giudice supremo nella Chiesa*, en «Ius Ecclesiae», 7 (1995), pp. 39-64.
- , *Canonì riguardanti il Papa e il Concilio ecumenico nel nuovo Codice di diritto canonico*, en «Apollinaris», 63 (1990), pp. 571-610.
- J. HAMER, *I soggetti della suprema potestà nella Chiesa: visione teologica*, en «Apollinaris», 56 (1983), pp. 475ss.
- F. HAYWARD, *Les conciles oecuméniques*, Paris 1961.
- H. HEIMERL, *Die Funktion des Bischofs für die Leitung der Gesamtkirche*, en «Ius canonicum», XI (1971), pp. 56ss.
- J. HERVADA, *Estructura y principios constitucionales del gobierno central*, en «Ius canonicum», XI (1971), pp. 11ss.
- A. HONTAÑÓN, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la Declaración «Mysterium Ecclesiae»*, Pamplona 1998.
- H. JEDIN, *Strukturprobleme der Oekumenischen Konzilien*, Köln 1963.
- P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*, Madrid 1984.
- P. MAJER, *Voz Elección del Romano Pontífice*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. III, Pamplona 2012, pp. 573-578.
- E. MOLANO, *Introducción a la sección I de la parte II del libro II del CIC y Comentario a los cc. 330-341*, en A. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (coords. y dirs.), *Comentario exégetico al Código de Derecho Canónico*, II/1, 3ª ed., Pamplona 2002, pp. 563-604.
- , *Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona 2013, pp. 303-330.
- K. MÖRS DORF, *Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung*, en «Wahrheit und Verkündigung», Paderborn 1967, pp. 1435ss.
- U. MOSIEK, *Verfassungsrecht der lateinischen Kirche*, II, Freiburg im Breisgau 1978.
- PALMIERI, *Tractatus de Romano Pontifice cum prolegomeno de Ecclesia*, 3ª ed., Prati 1902.
- S. PETTINATO, «*Sollicitudo pro Universa Ecclesia*». *Profili canonistici*, Milano 1983.

- H. J. POTTMEYER, *Towards a Papacy in Communion. Perspectives from Vatican Councils I and II*, New York 1998.
- K. RAHNER-J. RATZINGER, *Episcopato e Primato*, Brescia 1966.
- J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und Succesio Apostolica*, en «*Catholica*», 13 (1959), pp. 260ss.
- K. SCHATZ, *Los Concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid 1999.
- P. RUSCH, *Bischof und Konzil*, en «*Oesterreichisches Archiv für Kirchenrecht*», 21 (1970), pp. 329ss.
- H. SCHWENDENWEIN, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*, Graz 1983.
- SZTAFROWSKI, *Kolegialne dzialanie biskupów na tle Vaticanum II*, Varsovia 1975.
- T. URDANOZ, *Los Concilios y la colegialidad episcopal*, en «*La Ciencia Tomista*», 91 (1964), pp. 431ss.
- A. VIANA (ed.), *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, Pamplona 1999.
- J. VILLAR (dir.), *Iglesia, ministerio episcopal y ministerio petrino*, Madrid 2004.
- , *El Colegio Episcopal*, Madrid 2004.
- , *Voz Colegio Episcopal*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. II, Pamplona 2012, pp. 233-238.
- WETTER, *Die sakramentale Struktur des Konzils*, en «*Münchener Theologische Zeitschrift*», 17 (1966), pp. 1ss.

TERCERA PARTE

LA DIMENSIÓN PARTICULAR DE LA IGLESIA

INTRODUCCIÓN

La Iglesia una y universal no es una realidad uniforme. Hay en su interior unas formaciones sociales en las que los fieles y la jerarquía se agrupan en razón de los fines eclesiales. De estas formaciones sociales, unas son constitucionales y otras no. No son constitucionales aquellas que, si bien están en la Iglesia y son de la Iglesia porque pertenecen a su vida, son el resultado del ejercicio o del desarrollo de los elementos y momentos constitucionales, esto es, no pertenecen a la conformación primaria y básica de la Iglesia, sino que son derivaciones de esa conformación. Así, por ejemplo, pertenece a la constitución de la Iglesia el derecho de asociación del fiel, pero no las asociaciones concretas, las cuales son el resultado del ejercicio del citado derecho. Tampoco son constitucionales aquellos cuerpos ministeriales de clérigos, que son fruto de la organización constitucional del *ordo* existente en un momento dado: tal fue el caso de las primitivas jurisdicciones castrenses; como ejemplo actual puede ponerse el Apostolado del Mar.

Son, en cambio, constitucionales –de derecho divino o de derecho humano– aquellas formaciones que tienen relevancia en la conformación primaria y básica del pueblo cristiano, del *ordo* o del conjunto *ordo-plebs*.

La formación social constitucional por excelencia es la Iglesia particular. Fue constitucional el proceso de desconcentración operado en el *ordo* por los Apóstoles. Constitucional ha sido la acción pontificia creando las prelaturas territoriales, los vicariatos y prefecturas apostólicas, porque, aunque sean de derecho humano, se trata de formas peculiares primarias –del mismo orden de las Iglesias particulares– de agrupación del pueblo cristiano y de la relación *ordo-plebs*. También es constitucional la organización de la Iglesia Oriental en

Patriarcados, etc. La acción constitucional más reciente de la suprema potestad ha sido la creación de las diócesis peculiares, las prelaturas personales y los ordinariatos castrenses.

Corresponde, en consecuencia, al Derecho Constitucional estudiar –en sus líneas básicas– esas formaciones constitucionales internas de la Iglesia. Por ser partes de la Iglesia universal, constituyen elementos particularizados suyos, de entre los cuales descuella la Iglesia particular. De estas «partes» o porciones de la Iglesia nos ocuparemos a continuación.

CAPÍTULO VIII

LA IGLESIA PARTICULAR Y ESTRUCTURAS COMPLEMENTARIAS

§ 1. LAS DIVISIONES ECLESIASTICAS

SUMARIO: 1. Las divisiones eclesiásticas. 2. Noción antigua 3. Noción moderna. 4. Las porciones del Pueblo de Dios.

1. LAS DIVISIONES ECLESIASTICAS. La proclamación y la predicación de la palabra de Dios, así como los sacramentos y, en general, el culto divino y el régimen de los fieles están inmersos en las dimensiones de tiempo y espacio. Extendida la Iglesia universal por los diversos asentamientos humanos (ciudades y pueblos, regiones, naciones, etc.), es del todo punto necesaria la *particularización* o concentración de la vida eclesial en torno a distintos puntos o *centros* de operatividad de la Iglesia. En este plano del dinamismo eclesial, nacen distintas comunidades cristianas en torno a la vida litúrgica (especialmente la eucaristía) y a la predicación y proclamación de la Palabra. De este modo, la Iglesia se agrupa y circunscribe en comunidades, por virtud de un factor esencial de su elemento externo —la espaciotemporalidad— y, en consecuencia, existen en ella unas circunscripciones o divisiones constitucionales que la configuran y estructuran.

Estas divisiones constitucionales, al ser causadas por la necesidad de particularizar o concentrar en centros el anuncio de la Palabra, el régimen de los fieles y la vida sacramental, afectan directamente a la estructura *ordo-plebs*; esto es, son formas de organizar las funciones del *ordo* —a quien compete el régimen de los fieles, el anuncio oficial de la Palabra y la confección de los sacramentos, de los que es culmen la eucaristía— en relación a unos fieles determinados; o dicho de otro modo, son formas de organizar el pueblo cristiano en

relación al régimen y a los ministros de la palabra, los sacramentos y el culto divino. Ni son simples *coetus fidelium* —como pueden serlo las asociaciones—, ni tampoco mera organización interna del clero; son formaciones sociales del conjunto *ordo-plebs*.

Por razón de la necesidad a la que obedece su origen, las divisiones constitucionales afectan al *ordo* en toda su estructura orgánica —sucesores de los Apóstoles u obispos y sus colaboradores o presbíteros y diáconos—; esto es, oficio capital y presbiterio. El oficio capital lo exige su calidad de centro del régimen, de la vida sacramental y de la predicación de la Palabra, que enlaza directamente con el Colegio episcopal (primero el Colegio apostólico) a quien compete primariamente regir el Pueblo de Dios, predicar la Palabra y otorgar los sacramentos. La existencia del presbiterio está postulada por ser el orden presbiteral cooperador de los oficios capitales.

La división tipo es la diócesis —expresión canónica de la Iglesia particular en sentido más estricto—, pero la Iglesia ha ido constituyendo otras figuras (de Iglesias particulares o estructuras diferentes), según las necesidades y circunstancias de los tiempos y de los lugares: prelaturas —territoriales (normales o instrumentales) y personales—, vicariatos apostólicos, prefecturas apostólicas, administraciones apostólicas, vicariatos castrenses (actualmente llamados «ordinariatos»).

2. NOCIÓN ANTIGUA. Desde la Edad Media hasta el Concilio Vaticano II, estas divisiones recibieron el nombre de *circunscripciones* y se entendían como distritos de la Iglesia universal. Eran consideradas como territorios sobre los que ejercía la función el oficio capital correspondiente: obispo, prelado, etc. (delimitación de jurisdicciones). Por ejemplo, una definición corriente de diócesis era la siguiente: «territorio que preside un obispo como pastor propio y ordinario». Las circunscripciones eran, pues, según esta antigua noción, esencialmente territorios en los que vivía el pueblo cristiano y sobre el que tenía jurisdicción el oficio principal.

Siendo consideradas las circunscripciones esencialmente territorios, el criterio de la territorialidad se entendía como el normal, pero había casos de delimitación por criterios personales o mixtos (v. gr. diócesis rituales), si bien tales casos eran tenidos como excepcionales y un tanto anómalos.

Al hablar de las circunscripciones o divisiones, una serie de canonistas distinguían entre aquellas que eran las primarias y fundamentales (diócesis, prelaturas, vicariatos, etc.) y aquellas otras que eran división de las anteriores (parroquias, por ejemplo). Las primeras recibieron varios nombres: circunscrip-

ciones o divisiones *mayores*, llamándose *menores* a las segundas; o bien, divisiones sin más, siendo las segundas *subdivisiones*. Aquí nos interesa estudiar las divisiones mayores o simplemente divisiones; no las subdivisiones o divisiones menores, las cuales no son constitucionales.

3. NOCIÓN MODERNA. Esta antigua noción de las divisiones eclesiásticas ha sufrido una profunda modificación en los últimos tiempos. Los canonistas y aun algunos documentos pontificios (v. gr. la const. ap. *Spirituali militum curae*) siguen hablando de circunscripciones, por ser éste un término canónico de mucha raigambre y por no haber sido posible sustituirlo por otro de igual expresividad y utilidad; pero su comprensión —las notas del concepto— es sustancialmente diferente.

El cambio proviene de las enseñanzas conciliares acerca del carácter comunitario (comunidades cristianas) de las divisiones eclesiásticas: son verdaderas comunidades vivas, no un mero conjunto de pueblo cristiano que habita en un territorio. Así CD, 11 describe la diócesis como una porción del Pueblo de Dios confiada a un obispo.

Por eso, se ha abandonado la idea del territorio como elemento esencial de las circunscripciones, y la moderna noción tiene las siguientes notas: 1.^a) las llamadas circunscripciones o divisiones eclesiásticas no son simples distritos o divisiones de competencias, sino comunidades cristianas —en las que tienen un papel activo todos sus componentes—, unidas por la *communio hierarchica* a un oficio capital; 2.^a) el territorio, en su caso, se entiende sólo como criterio de delimitación, nunca como elemento esencial; 3.^a) los criterios de delimitación territorial, personal y mixto son todos igualmente normales, aunque el primero siga siendo el criterio general o más usado.

4. LAS PORCIONES DEL PUEBLO DE DIOS. a) *Noción*. Para poner de relieve la estructura comunitaria de la diócesis —que es la principal de las circunscripciones o divisiones mayores— el n. 11 del decr. *Christus Dominus* utiliza, al describirla, la expresión *portio Populi Dei*; y LG, 23 habla de *portio Populi Dei* y *portio Ecclesiae universalis* para referirse a las Iglesias particulares, cuyo prototipo es la diócesis. Esta expresión —*portio Populi Dei*— no se refiere a los laicos o pueblo cristiano, sino al ente o Iglesia particular (LG, 23: «Ceterum hoc sanctum est quod, bene regendo propriam Ecclesiam ut portionem Ecclesiae universalis...»), lo cual, por lo demás, está claramente dicho en CD, 11, al afirmar que la diócesis es una *portio Populi Dei*, siendo así que la diócesis es la totalidad *ordo-plebs* (obispo, clero y pueblo).

Por su parte, el CIC, en los cc. 368 y siguientes, utiliza la expresión *portio populi Dei* para describir las circunscripciones o divisiones mayores de las que trata expresamente (diócesis, prelatura territorial, abadía territorial, vicariato apostólico, prefectura apostólica y administración apostólica), sin hablar de circunscripciones. En cambio, la const. ap. *Spirituali militum curae*, I, part. 1 describe los ordinariatos castrenses –que son divisiones mayores– como una «peculiar circunscripción eclesiástica», asimilada jurídicamente a la diócesis, al igual que hace el c. 368 con todas las demás circunscripciones eclesiásticas mayores territoriales. Y la asimilación que establece el c. 381, § 2, para los que presiden las comunidades de las que trata el c. 368, la establece para el ordinario castrense la citada const. ap. en II, par. 1. Por asimilación a la diócesis –al igual que las demás divisiones territoriales– los ordinariatos castrenses aparecen como *portiones Populi Dei* delimitadas con criterio personal.

Puestas en relación las prescripciones canónicas citadas, fácilmente se ve que las circunscripciones o divisiones mayores reciben el nombre de *portiones Populi Dei*, como modo de poner de relieve su carácter de comunidad. Porción del Pueblo de Dios equivale, pues, a circunscripción o división (mayor) eclesiástica.

Si se observa atentamente la descripción que de la diócesis da CD, 11 se advierte que la dicción *portio Populi Dei* está tomada como el elemento genérico de la definición y es lo que sustituye a circunscripción. Al decir que la diócesis es una *portio Populi Dei*, esta expresión opera como el elemento que señala la naturaleza genérica de la diócesis; el elemento especificador es el otro miembro de la descripción: *asignada a un obispo*.

Por eso, no es correcto, como hacen algunos, definir la diócesis como una *portio Populi Dei* o porción de la Iglesia universal sin más. Si éste fuese el elemento definitorio de la diócesis, sobraría el segundo miembro de la descripción de CD, 11; pero si se quita este segundo miembro, la descripción de CD, 11 queda amputada y sin sentido completo. Y es que *portio Populi Dei* es la expresión genérica que sustituye a circunscripción. Por lo tanto, la diócesis no es la única *portio Populi Dei*, como pone de relieve inconcusamente el CIC. De donde se deduce que aplicar esta expresión a otras circunscripciones mayores que reúnan las debidas características no implica calificarlas de diócesis ni de Iglesias particulares, pues la expresión *portio Populi Dei* significa tan sólo división mayor y no todas las divisiones mayores son Iglesias particulares.

Hablar de «porción del Pueblo de Dios» significa decir comunidad cristiana, según una terminología de gran raigambre histórica. Cabe, pues, preguntarse por qué no se usó este último término. La respuesta apunta a que comunidad cristiana es excesivamente genérico –también la parroquia, por ejemplo, es co-

munidad cristiana— y se quiso usar una expresión menos amplia. En concreto, se quiso usar una expresión que, poniendo de relieve el sentido comunitario, se refiriese a las circunscripciones mayores, entre las cuales la principal es la diócesis. En efecto, la palabra porción hace referencia a una parte *completa* del Pueblo de Dios; es decir, una parte formada según la completa estructura *ordo-plebs*: oficio capital, presbiterio y pueblo. A mayor concreción no llega, puesto que, como hemos dicho, es una expresión genérica, comprensiva de todas las circunscripciones eclesiásticas mayores. En este sentido genérico toma la expresión *portio Populi Dei* el CIC en los cc. 368 y siguientes como hemos visto: la diócesis es la porción del Pueblo de Dios confiada a un obispo; la prelatura territorial es la porción del Pueblo de Dios confiada a un prelado, etc. Es claro que para el CIC las *portiones Populi Dei* no son las diócesis, sino las circunscripciones mayores, de la cual la diócesis es la más importante.

b) *Estructura*. Las «porciones Populi Dei» reciben este nombre para poner de relieve que son partes de la Iglesia que contienen —de modo más o menos perfecto— la completa estructura de la Iglesia en el orden de lo particularizado: pastor de orden superior (obispo o prelado con potestad de naturaleza episcopal), clerecía y pueblo cristiano.

Los vínculos que unen a los componentes de las porciones del Pueblo de Dios, o circunscripciones mayores, son los vínculos comunes de la Iglesia, es decir, la *communio* en su doble aspecto de *communio fidelium* y *communio hierarchica*.

Y porque se trata de unas partes de la Iglesia, su estructura fundamental es la de *ordo-plebs*. Esto es, se estructuran por la distinción jerárquica (según las distintas funciones de la clerecía y de los fieles) y la *cooperatio organica* entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común. Su estructura es, pues, una parte de la estructura constitucional de la Iglesia.

Quizás lo más necesitado de ser puesto de relieve sea la condición activa del *populus christianus*, es decir, de los fieles.

Ya hemos hablado antes de esa condición activa. Aquí interesa solamente poner de relieve que las «porciones Populi Dei» —o circunscripciones mayores— no pueden ser entendidas como distritos por los que se delimitan la jurisdicción de los pastores o las funciones de la clerecía. Son verdaderos cuerpos eclesiales, cuyos componentes —y por tanto también los fieles— poseen una misión activa. La «portio Populi Dei» tiene una misión encomendada de la que son corresponsables, cada uno según su condición, el obispo o prelado, la clerecía y los laicos. La misión de cada uno de los tres elementos que la componen —Pastor, clerecía y laicado— es distinta y, a la vez, complementaria.

Por lo tanto, las «portiones Populi Dei» no son simples estructuras jurisdiccionales, aunque las contengan –en lo que atañe al *ordo*–, sino estructuras constitucionales completas o cuerpos eclesiales –comunidades vivas– formadas por los vínculos constitucionales.

§ 2. LAS IGLESIAS PARTICULARES

SUMARIO: 1. La Iglesia particular. 2. La «totalidad» de la Iglesia particular. 3. Los límites de la «totalidad». 4. Parte de la Iglesia universal. 5. Tipos de Iglesias particulares. 6. La capitalidad plena de las Iglesias particulares: el obispo diocesano. 7. La capitalidad semiplena.

1. LA IGLESIA PARTICULAR. El término «Iglesia particular» ha sido usado con distintos significados y distinta extensión: desde la diócesis al conjunto de ellas formando un rito (Iglesia católica oriental, cada uno de los diversos ritos –Iglesias orientales–, etc.). El significado prevalente en los documentos del II Concilio Vaticano es el de diócesis y el sentido con que el CIC utiliza este término es el de diócesis y circunscripciones asimiladas (según el uso canónico del término).

A tenor de los cc. 369 a 371, la Iglesia particular es una porción del Pueblo de Dios, cuyo cuidado pastoral se encomienda al obispo –o pastor propio asimilado– con la colaboración del presbiterio, unida a su pastor y congregada por él en el Espíritu Santo mediante el evangelio y la eucaristía.

El concepto de Iglesia particular no es canónico sino teológico. Es la forma de designar las antiguamente llamadas circunscripciones eclesiásticas mediante el conjunto de notas teológicas, que intentan poner de relieve la riqueza de su contenido. Canónicamente tan sólo puede hablarse de *uso* del término *circums-crito* a las realidades antes indicadas. Hay, pues, un *uso canónico* del término, pero no un *concepto* canónico. Aquí hablamos de Iglesia particular, según el uso canónico.

Desarrollaremos a continuación algunos rasgos teológicos de la Iglesia particular.

2. LA «TOTALIDAD» DE LA IGLESIA PARTICULAR. El primer rasgo destacable de la Iglesia particular es el de la totalidad con que se presenta. Se trata, como ya decíamos, de una *cierta* totalidad, pues faltan en ella importantes elementos que tan sólo son propios de la Iglesia universal. Para reflejar esa totalidad –aunque incompleta– LG, 23 usa la expresión *imago* o imagen: la Iglesia particular está formada a imagen de la Iglesia universal. Así como la Iglesia universal está

constituida por la multitud de los fieles y el orden de los obispos con el Papa como centro visible de unidad, así la Iglesia particular está formada por el conjunto de los fieles y los presbíteros, con el obispo como cabeza y centro visible de unidad. Pero, además de esta imagen exterior, la Iglesia particular es *imagen operativa* de la Iglesia universal, cuya índole cuasi-total proviene de concentrar en ella la economía sacramental y la predicación de la Palabra. De esta manera, la oferta y administración de los medios salvíficos de la Iglesia —el evangelio y los sacramentos— se concentran en la Iglesia particular. El obispo es sumo sacerdote, que tiene a su cargo la predicación y la enseñanza de *todo* el mensaje revelado y la administración de *toda* la economía sacramental. Por eso la Iglesia particular concentra en sí la casi total operatividad de la Iglesia universal en cuanto al anuncio de la Palabra y la administración de los sacramentos. Es la consecuencia de su origen: la particularización o concentración de la operatividad de la Iglesia universal.

Esto implica que, tal como dijimos, la Iglesia particular se genera y existe en el plano de la operatividad de la Iglesia, ciñéndose por tanto al elemento externo de la Iglesia.

3. LOS LÍMITES DE LA «TOTALIDAD». *a)* De lo dicho también se deduce que la *totalidad* de la Iglesia particular no va más allá de lo exigido por la necesidad que la origina: la localización de los medios salvíficos. Por la propia constitución de la Iglesia no le pertenece cuanto sobrepasa la necesidad de localización. En primer lugar, la Iglesia particular no absorbe aquellas funciones en orden a la fe y a la doctrina, que no se localizan por pertenecer a la dimensión de unidad universal de la Iglesia. Así no le pertenece la fijación definitiva de los contenidos de la fe que, por ser la fe una sola, compete a los órganos propios de la Iglesia universal: el Papa y el Colegio episcopal. Tampoco le compete lo universal de los sacramentos, como la fijación de la materia y de la forma de cada uno *salva illius substantia*, ni el régimen de la dimensión universal de la Iglesia. Cuanto es propio de lo *uno* y *universal* de la Iglesia está fuera de la competencia de la Iglesia particular y compete a los órganos de la Iglesia universal. Así, pues, es función de la Iglesia particular enseñar y extender todo el patrimonio doctrinal de la Iglesia, pero no le compete fijarlo definitivamente; es función suya administrar toda la economía sacramental, pero no la fijación de sus elementos esenciales y la regulación universal de ella, etc.

b) Por otra parte, su propio origen y sentido —la concentración de los medios salvíficos— limita la operatividad de la Iglesia particular. Puesto que reduce a unas coordenadas de espacio la oferta y administración de los medios salvifi-

cos, se constituye como radicalmente insuficiente para ofrecerlos y administrarlos fuera de ese espacio. Remedian esta insuficiencia otras Iglesias particulares; pero como sea que hay lugares en los que no se dan las condiciones para que se constituya una Iglesia particular en sentido pleno, caben otras estructuras para esos lugares que, o bien son de distinta naturaleza (v. gr. cuerpos misioneros de clérigos y laicos) o son Iglesias particulares en formación.

c) La totalidad de la Iglesia particular comporta también una limitación de distinto signo a la señalada anteriormente, por razón de la variedad del Pueblo de Dios y de la Humanidad. Puesto que se dirige al todo, la estructura pastoral de la Iglesia particular se dirige fundamentalmente *a lo común* a todo el pueblo cristiano. Lo más propio suyo es la pastoral común, la cual exige el complemento de la cura pastoral especializada para lo peculiar que origina la variedad. A veces, estas necesidades son cubiertas por estructuras pastorales especializadas de la Iglesia particular o de un conjunto de Iglesias particulares. Pero no puede ser así cuando se trata de fenómenos de variedad que traspasan la localización posible, por generarse en el plano universal de la Iglesia —e.d. no «localizable» y en este sentido es universal— y trascender una pastoral ordenada a lo «localizado». Se trata de necesidades complementarias *a lo común*, pues lo común es «localizable» por naturaleza (por eso exige constitucionalmente la existencia de las Iglesias particulares), y en consecuencia se trata de una pastoral especializada complementaria. Para la pastoral especializada de esos *coetus fidelium* peculiares se requieren estructuras pastorales que, por su propia naturaleza (complementaria y no «localizable») no son Iglesias particulares.

La distinción entre pastoral común y ordinaria y pastoral especializada no es rígida, porque no lo es la pastoral común. Qué comprenda la pastoral común y ordinaria en cuanto al contenido de la cura de almas depende del estado espiritual y de formación del pueblo cristiano y de la clerecía. No es idéntica la pastoral común que pudieron ejercer los obispos de los primeros siglos del cristianismo —con un alto porcentaje de fieles viviendo con hondura las exigencias de la vocación cristiana— que la que se ejerció en épocas de un estado espiritual del pueblo cristiano de bajo nivel; ello dependió también del grado de formación y estado espiritual de la clerecía.

En muchas ocasiones, lo específico no se refiere al contenido de la cura de almas, sino al *método* o a la *organización*. También en estos casos, lo peculiar dependerá de lo común.

En otras palabras, no se puede hacer una distinción a priori de lo que es pastoral común y ordinaria y lo que es la pastoral especializada; es una distinción que depende de factores históricos.

4. PARTE DE LA IGLESIA UNIVERSAL. Fuera de la Iglesia universal, la Iglesia particular no tiene subsistencia por sí misma, como la parte no subsiste fuera del todo o el miembro no subsiste separado del cuerpo. En efecto, según CD, 6 la Iglesia particular es una parte de la Iglesia universal («Episcopi... rationem quoque esse habendam necessitatum non tantum suae dioecesis sed et aliarum particularium Ecclesiarum, quippe quae unius Ecclesiae Christi sint partes») y de acuerdo con LG, 23 la Iglesia particular es una porción de la Iglesia universal; como sea que el Cuerpo místico es también el *corpus Ecclesiarum* o cuerpo de las Iglesias, las Iglesias particulares son miembros de ese Cuerpo. Miembros del elemento externo del Cuerpo Místico que es la Iglesia, pero miembros según su naturaleza.

Por ser parte de la Iglesia universal, en la Iglesia particular *vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesiae* (CD, 11); esto es, la Iglesia particular no tiene sustancia propia que no sea de la Iglesia universal, ella es Iglesia universal *particularizada*, esto es, una parte o porción —con cierta «totalidad» hemos dicho— de la Iglesia una y universal. Por ello en las Iglesias particulares *vere adest* la Iglesia de Cristo (LG, 26). A su vez, LG, 23 y el c. 368 afirman que en ellas («*in quibus*») *existit una et unica Ecclesia catholica*, lo que indica que la Iglesia particular es una conformación de la Iglesia universal a imagen de ella misma, que, de este modo, se constituye como *corpus ecclesiarum*. Sin embargo, la Iglesia —ya lo hemos visto— no sólo se realiza en forma de Iglesias particulares, pues tiene también una consistencia universal no particularizada (v. gr. el Papa y el Colegio episcopal).

Los mismos lugares afirman que la Iglesia universal existe *ex Ecclesiis particularibus* («*ex quibus*»). En efecto, como ya se ha dicho, la Iglesia universal se constituye como *corpus ecclesiarum*. Y sobre todo, la Iglesia se construye por los sacramentos y la Palabra, los cuales están encomendados principalmente a las Iglesias particulares. Ahora bien, la Iglesia particular construye la Iglesia universal (o mejor, la Iglesia universal se construye a partir de ella misma conformada como Iglesia particular) sólo dentro de ciertos límites, como ya hemos visto. La Iglesia particular sólo es imagen «total» limitadamente. Hay, pues, un plano universal de la Iglesia no absorbido por su conformación en Iglesias particulares. En primer lugar, el plano entitativo, del que las Iglesias particulares sólo representan un segundo elemento constitucional; en segundo término, el plano operativo en cuanto, como se ha visto, hay un plano de operatividad universal más allá de la conformación de la Iglesia en Iglesias particulares. En consecuencia, ni el *in quibus* ni el *ex quibus* tienen un sentido absoluto y totalizador.

Por ser partes de la Iglesia universal, las Iglesias particulares son *solidarias* entre sí, de modo que la *communio ecclesiarum* refleja la relación de los miembros de un mismo cuerpo, que es una relación de corresponsabilidad y de solidaridad. No está de acuerdo con la naturaleza de la Iglesia particular la visión «localista»; lo propio es la visión *universalista*, porque el sentido mismo de su existencia es la de construir la Iglesia universal, en función de la cual existen.

5. TIPOS DE IGLESIAS PARTICULARES. De acuerdo con el Derecho actual, hay cuatro tipos de Iglesias particulares: las diócesis, las diócesis peculiares, las cuasidiócesis y las diócesis en formación.

a) Las diócesis son las Iglesias particulares normales y ordinarias. Están presididas por el obispo como sumo sacerdote y pastor propio y ordinario en nombre de Cristo (*vicarius Christi*), de quien el obispo recibe la función pastoral con la potestad de magisterio y de régimen o jurisdicción. Se dan en ella los tres elementos fundamentales de la Iglesia particular: obispo, clerecía (presbíteros y diáconos propios, e.d. incardinados en ella) y pueblo cristiano. Puede estar delimitada por un criterio territorial o mixto (en parte territorial y en parte personal).

b) Las diócesis peculiares, de las que habla el II Concilio Vaticano en PO, 10, pero no el CIC, son diócesis que se distinguen por algún elemento diferenciador de las anteriores, compatible con su índole de diócesis en sentido pleno. La única diócesis peculiar existente (por Acuerdo del 3-I-1979 entre la Santa Sede y el Gobierno español) es el Vicariato Castrense de España, que se distingue porque la jurisdicción del obispo (arzobispo) es cumulativa y el criterio de delimitación es personal.

c) Son cuasidiócesis aquellas porciones del Pueblo de Dios –circunscripciones mayores– cuya cabeza, estando o no ordenada de obispo, no recibe sus funciones directamente de Cristo, sino del Papa, en virtud de la potestad episcopal de éste. Por lo tanto, la última y radical capitalidad de las cuasidiócesis pertenece al Papa. La misión pastoral –y por tanto la potestad– pueden recibirla sus prelados o como propia (*participata a iure*) o como vicaria. Son cuasidiócesis con pastores propios las prelaturas territoriales y las abadías territoriales. Son cuasidiócesis con pastor que las rige vicariamente en nombre del Papa las administraciones apostólicas.

d) Son diócesis en formación los vicariatos y prefecturas apostólicos.

6. LA CAPITALIDAD PLENA DE LAS IGLESIAS PARTICULARES: EL OBISPO DIOCESANO.

a) A la conformación de la Iglesia universal en Iglesias particulares corresponde

el hecho de que el Colegio episcopal se estructura como *ordo*, esto es, que se organiza en un conjunto de oficios y, de modo principal, en el conjunto de los oficios de cabeza y pastor propio y ordinario de la Iglesia particular en sentido pleno o diócesis.

Como se vio antes, los Apóstoles, estando constituidos a modo de grupo estable o colegio, recibieron la plena misión pastoral de doble modo: personal y conjuntamente. Con la plena misión y potestad apostólica recibida de Cristo, los Apóstoles, predicando el evangelio, constituyeron las primeras Iglesias particulares, a cuyo frente estuvieron —por poco o por mucho tiempo— y luego pusieron a los obispos en su lugar, que les sucedieron. Estos obispos —que en el Derecho actual reciben el nombre de obispos diocesanos— suceden a los Apóstoles en la función de capitalidad de las Iglesias particulares y las presiden con plena responsabilidad pastoral; es decir, tienen la plenitud del sacerdocio (potestad de orden) y tienen también la plenitud de la misión pastoral, con potestad de magisterio y potestad de jurisdicción. Han recibido, pues, la misión de predicar todo el mensaje evangélico (cuya integridad deben defender), de administrar todos los sacramentos y de gobernar la porción del Pueblo de Dios a ellos encomendada. Su misión y su potestad es la misma que la de los Apóstoles, excepto las llamadas potestades extraordinarias de éstos.

b) La plena capitalidad del obispo diocesano comprende fundamentalmente las siguientes misiones y potestades: 1.º Como sumo sacerdote preside la vida litúrgica y la economía sacramental. Los presbíteros son cooperadores suyos y, bajo su dirección, éstos ejercen sus funciones. En su calidad de sumo sacerdote tiene el deber de organizar la administración de los sacramentos de modo que, por sí y a través de los presbíteros y diáconos, lleguen a todos los fieles. 2.º Por ser Pastor propio y ordinario tiene la misión de custodiar en toda su integridad el depósito de la fe y, por sí y mediante los presbíteros y diáconos, debe predicarlo a sus fieles y a cuantos hombres estén dentro de su demarcación. Su magisterio es autoritativo (sin personal infalibilidad y sin carácter definitivo) y puede juzgar de la conformidad con el evangelio de las doctrinas y conductas. 3.º Goza del poder de jurisdicción en su más alto grado, con potestad de dar leyes en el ámbito de su competencia, derogarlas, abrogarlas o dispensarlas. 4.º Es juez en el fuero contencioso y en el penal.

La misión pastoral del obispo diocesano —y con ella su potestad— es plena, pero no suprema. Está subordinada a la potestad suprema de la Iglesia, o sea al Papa y al Colegio episcopal. Existe un paralelismo entre la plena función pastoral del obispo diocesano y la totalidad de la Iglesia particular, pues ambas se corresponden.

c) La capitalidad de las Iglesias particulares fue función apostólica que estaba incluida en la misión que los Apóstoles recibieron de Cristo. A ellos correspondió la capitalidad de las Iglesias particulares por Derecho divino. Como sea que los obispos son sus sucesores, la capitalidad de la Iglesia particular la posee cada uno de los obispos diocesanos por Derecho divino. Aunque la forma de elección y el nombramiento es de Derecho humano, el oficio y, las funciones y poderes que comprende son de Derecho divino y el obispo las recibe de Cristo, de modo que los obispos diocesanos pueden llamarse con propiedad vicarios de Cristo.

7. LA CAPITALIDAD SEMIPLENA. a) Hemos visto antes que el Papa tiene potestad inmediata *episcopal*, esto es, que puede intervenir con poderes episcopales en el gobierno de las Iglesias particulares y de otros entes eclesiásticos. Este poder no existe para suplantar o perjudicar la plena capitalidad del obispo diocesano en su diócesis, sino especialmente para remediar necesidades en casos extraordinarios. Hay, sin embargo, un modo ordinario de ejercicio de esta potestad. Se trata de casos en los que, por circunstancias que pueden ser permanentes, la capitalidad episcopal de una Iglesia particular —o de otra circunscripción eclesiástica mayor— se descompone en la capitalidad inmediata de un Pastor unida a la capitalidad mediata del Papa. En este caso, el Pastor propio recibe el nombre genérico de *prelado* y su función y potestad se ha llamado clásicamente potestad *cuasiepiscopal*. Con el adjetivo de cuasiepiscopal la doctrina canónica tradicional quiso decir que se trata de una potestad *vere episcopalis*, pero sin la plenitud de la propia del obispo diocesano. Mejor es llamarla potestad *prelaticia*.

Se trata, en estos casos, de una función de capitalidad, cuya última raíz es episcopal; esto es, corresponde en último término al Colegio episcopal, por tratarse de una circunscripción mayor, constitucional, que postula un gobierno pastoral de índole episcopal. Este último fundamento citado —en la raíz es capitalidad episcopal— es lo que justifica que la capitalidad mediata resida en el Papa; bien entendido que no hablamos de la función y los poderes primaciales del Papa, sino de sus funciones y poderes episcopales. Dicho con otras palabras, el Papa crea y erige esas circunscripciones y ese oficio en virtud de sus poderes primaciales, pero sustenta su capitalidad por sus poderes episcopales. Esto no es de extrañar ya que también un obispo puede serlo de más de una diócesis (v. gr. el obispo de la diócesis de Pamplona lo es de la de Tudela por unión personal); puede haber quien sea obispo de una diócesis y prelado territorial (v. gr. de una diócesis francesa y de la prelatura de Pontigny); obispo y administrador apostólico, etc.

b) La articulación entre la función episcopal del Papa (con su correspondiente potestad) y la del prelado admite diversas fórmulas, reducibles a dos fundamentales: el prelado puede estar constituido como pastor propio y ordinario (tal es el caso de los ordinariatos castrenses, de las prelaturas territoriales y de las abadías territoriales) o como pastor vicario (vicarios, prefectos y administradores apostólicos). Consecuentemente, en el primer caso la potestad del prelado es ordinaria y propia (pero *participata a iure* del Papa); en el segundo caso es ordinaria y vicaria.

c) La diferencia fundamental entre la capitalidad prelatia y la plena del obispo diocesano reside en que el obispo diocesano recibe su función y potestad directamente de Cristo y el prelado no, pues la recibe del Papa.

d) En virtud de la articulación entre la función episcopal del Papa y la capitalidad del prelado, no es necesario que esté ordenado de obispo, pues la función de la capitalidad mediata del Papa consiste en otorgar la capitalidad episcopal al cuerpo eclesial o porción del Pueblo de Dios de que se trate. Sin embargo, por ser la función prelatia *vere episcopalis* puede ser conveniente que sea prelado un obispo.

De hecho la Santa Sede acostumbra a poner obispos titulares al frente de las prelaturas territoriales y obispos diocesanos o titulares en las administraciones apostólicas; en cambio, no se ordena ya a los abades territoriales, pues las abadías territoriales están en trance de desaparición o transformación.

La ordenación episcopal del prelado no varía la naturaleza ni la organización de la capitalidad, la cual permanece inmutada. Ya hemos indicado antes que el *ordo* episcopal comprende distintas figuras jurídicas de obispo. En el presente caso se trata de un obispo con función de prelado.

e) El conjunto de funciones y potestades de un prelado puede ser variable. Tienen funciones y potestades iguales a las del obispo diocesano los prelados y abades territoriales; pueden tenerlas iguales o menores el administrador y el vicario apostólicos; y suelen tenerlas menores los prefectos apostólicos.

§ 3. LAS ESTRUCTURAS COMPLEMENTARIAS

SUMARIO: 1. En general. 2. Forma jurídica. 3. Las estructuras complementarias sin pueblo. 4. Las estructuras complementarias con pueblo cristiano. 5. Algunos tipos de estas estructuras.

1. EN GENERAL. Se ha visto anteriormente que la Iglesia particular, tanto por ella misma como por su conjunto o *corpus ecclesiarum*, no agota todo el ser de la Iglesia universal. Y ello en una doble medida: por una parte, existen

las estructuras propias de gobierno pastoral de la Iglesia universal y hay un plano universal de la Iglesia como *communio fidelium* y *communio hierarchica* presidido por el Papa y por el Colegio episcopal formando un solo e indiviso episcopado. Por otra parte, las estructuras pastorales de la Iglesia particular no agotan toda la posible pastoral a causa de su dimensión «localizadora», que les da, a la vez, potencia y capacidad pastoral y una inherente limitación. En esta línea aparecen las estructuras complementarias de la Iglesia.

¿Qué son estas estructuras? Son estructuras o del *ordo*, o del conjunto *ordo-plebs*, distintas de las Iglesias particulares, cuya finalidad es resolver necesidades pastorales y de organización para las cuales no es apta la figura de Iglesia particular. Las llamamos complementarias, porque complementan a las Iglesias particulares en función de las necesidades de ellas y de la Iglesia universal. Así, pues, la organización de la Iglesia universal comprende Iglesias particulares y estructuras complementarias.

A veces, estas estructuras complementarias pueden obedecer a necesidades de un grupo de Iglesias particulares (v. gr. la Misión de Francia); otras veces obedecen a necesidades generales del Pueblo de Dios (atención a grupos de fieles como nómadas, etcétera). Como sea que el pueblo cristiano está generalmente vinculado a una Iglesia particular ya establecida o en formación, las estructuras complementarias, al actuar pastoralmente sobre el pueblo cristiano, favorecen y ayudan a las Iglesias particulares.

2. FORMA JURÍDICA. Las estructuras complementarias son estructuras del *ordo* o del conjunto *ordo-plebs*, como hemos dicho. Sus vínculos son los vínculos ordinarios eclesiásticos, por ser conformaciones constitucionales de la Iglesia; por lo tanto, estos vínculos no son otros que la *communio hierarchica* y, en su caso, la *communio fidelium*.

Constan de un presbiterio, de una cabeza con capitalidad prelatia o semi-plena—aunque nada impide que sea plena— y, en su caso, de *populus christianus*. Constan, pues, de un prelado que las preside como pastor ordinario y propio o vicario (cuyas funciones y potestades pueden ser variables), de un presbiterio y, en su caso, de pueblo.

En el derecho actual no hay, que sepamos, estructuras complementarias con potestad vicaria, pues las que antiguamente existieron, los vicariatos castrenses en determinados momentos de su historia, han dejado de ser estructuras de este tipo para convertirse en porciones del Pueblo de Dios que son semejantes a las diócesis, salvo el Vicariato Castrense de España que es una diócesis personal peculiar.

Los vínculos son, como hemos dicho, los ordinarios de naturaleza constitucional: 1.º El prelado tiene la misión y potestad prelatia común —de extensión variable en cada una de ellas —*vere episcopalis* y como tal pastor, sin otros añadidos, preside la estructura pastoral como centro de la *communio hierarchica*. 2.º Los presbíteros —en su caso los diáconos— están unidos por la incardinación o la agregación y dependen del prelado sustancialmente de la misma manera que en las diócesis, esto es, por el vínculo ministerial presbiteral, pues pasan a ejercer respecto del prelado su función de cooperadores del orden episcopal. 3.º Si hay pueblo, éste se une también por los vínculos ordinarios —y sólo por ellos—, a saber: la *communio fidelium* (de los fieles entre sí) y la *communio hierarchica* con el presbiterio y con el prelado. Estos vínculos del pueblo cristiano se diferencian de los vínculos diocesanos, no en su naturaleza, sino en que no tienen la misma extensión que en las Iglesias particulares, ya que se trata de una estructura complementaria; es decir, los fieles se unen a los presbíteros y al prelado no según la «totalidad» que es propia de la Iglesia particular, sino según los mutuos derechos y deberes y las funciones y la potestad que sean propios de la estructura complementaria.

Dada esta figura jurídica de las estructuras complementarias, para la correcta interpretación de las normas que las rigen, se debe seguir la técnica jurídica de la equiparación formal —no sustancial ni teológica— con las diócesis y cuasidiócesis. Esto es, tanto para llenar lagunas de la legislación como para la interpretación de la existente, se ha de recurrir a las normas que rigen las figuras de prelado (equiparado al obispo diocesano) y ordinario del lugar, a la organización diocesana, al ministerio presbiteral, etc.

3. LAS ESTRUCTURAS COMPLEMENTARIAS SIN PUEBLO. Hemos dicho antes que estas estructuras complementarias pueden afectar sólo al *ordo* o también a la dualidad *ordo-plebs*. Con ello no se quiere decir que las primeras no digan relación al pueblo cristiano; si existen, existen para él. Pero el *corpus* en que consisten tales estructuras de sólo el *ordo* no se compone de pueblo cristiano, que no aparece unido a él por la *communio hierarchica*. Tan sólo es objeto de su actividad, aunque algunos laicos colaboren activamente con el clero de dichas estructuras, incluso mediante contrato o promoviendo asociaciones de fieles. El pueblo cristiano puede colaborar, pero no forma parte —en cuanto tal pueblo— de la estructura pastoral, que es un cuerpo ministerial de presbíteros; no se da la estructura *ordo-plebs*.

En nuestra época ha aparecido la figura del laico, soltero o casado, que mediante contrato se compromete a realizar funciones apostólicas en determina-

das Iglesias particulares faltas de agentes de pastoral, generalmente territorios de misión. Mediante ese contrato se convierte en *colaborador* de la jerarquía a semejanza de los colaboradores laicos que aparecen en los Hechos de los Apóstoles. Tales contratos no son contratos de ingreso en la Iglesia particular – la condición de miembro de ella la adquieren por el domicilio y el cuasidomicilio –, sino contratos de colaboración. No instauran, pues la relación *ordo-plebs*, sino que la suponen y tan sólo fijan determinados aspectos de la colaboración activa en la Iglesia particular.

Al menos en hipótesis, tales contratos pueden hacerse con las estructuras complementarias de sólo el *ordo*, que pueden contar con laicos colaboradores y auxiliares; pero esos contratos, por su contenido, no instauran la relación *ordo-plebs* (los laicos no contratan el ser pueblo cristiano objeto de la pastoral del *ordo*), sino que son contratos de colaboración y servicio.

4. LAS ESTRUCTURAS COMPLEMENTARIAS CON PUEBLO CRISTIANO Distinto es el caso de las estructuras complementarias que son organización de la dualidad *ordo-plebs*. En tales casos, la estructura pastoral no es un cuerpo ministerial de presbíteros con el que pueden colaborar los laicos, sino el conjunto prelado, clero y pueblo. Esto es, el pueblo forma parte de la estructura complementaria en su doble condición pasiva y activa. Es el pueblo que el prelado guía, dirige y cuida como Pastor propio, o sea, es la porción de pueblo cristiano encomendada al cuidado pastoral del prelado en la triple faceta de enseñanza y formación, poder de jurisdicción y atención sacramental. Por lo mismo, es el pueblo objeto de atención pastoral –Palabra y sacramentos– del presbiterio. Se trata del pueblo fiel para cuyo servicio existe la estructura pastoral. Y por su condición activa, los fieles de esas estructuras participan activamente en la obtención de la finalidad de esas estructuras (según la posición del fiel en la Iglesia que ya estudiamos), que no son estructuras del clero, sino cuerpos eclesiales y comunidades vivas en las que todos sus miembros son corresponsables según su condición y posición (prelado, presbíteros y laicos). Como se trata de circunscripciones o divisiones mayores, son «portiones Populi Dei», de índole distinta a la Iglesia particular. Ya hemos advertido antes que «portio Populi Dei» e Iglesia particular no son sinónimos.

El pueblo cristiano de estas estructuras complementarias, siendo como es verdadero *populus christianus* de ellas, con las que se une según la estructura constitucional *ordo-plebs*, sigue siendo miembro de la Iglesia particular a la que pertenezca, pues se trata de estructuras complementarias, que presuponen la existencia de las Iglesias particulares y los fieles agrupados en ellas. Esta

duplicidad de pertenencia como miembro es normal como es normal que un fiel pueda pertenecer a dos Iglesias particulares, según ocurre con el fiel del Vicariato Castrense español, o con el fiel que tiene domicilio y cuasidomicilio en dos diócesis distintas.

La condición de fiel o miembro de esas estructuras complementarias se adquiere por aquella circunstancia que marque la ley que las erige. Puede ocurrir que la estructura complementaria tenga un tipo de atención pastoral que requiera una manifestación de voluntad para ser objeto de ella, en cuyo caso la adquisición de la condición de fiel adquiere las características de un contrato. Este contrato es de naturaleza distinta al de un contrato de colaborador, pues es una forma paccionada de establecer la relación *clerus-plebs*, esto es, de adquirir la condición de fiel de la estructura complementaria, en su doble condición pasiva y activa, insertándose en la *communio fidelium* y la *communio hierarchica*. Que el fiel colabore activamente no es, entonces, el resultado de un contrato de colaboración, sino el normal desarrollo de la condición de fiel —la cual tiene una dimensión activa—, que en otros casos se adquiere —en relación a una estructura particular— por el domicilio o por la profesión (v. gr. militar) y en éste se adquiere convencionalmente, ejercitando ordinariamente un carisma o vocación divina.

5. ALGUNOS TIPOS ACTUALES DE ESTAS ESTRUCTURAS. Son estructuras complementarias de las estudiadas, varios tipos de estructuras constitucionales actualmente existentes.

a) Uno de ellos son las prelaturas personales, que fueron auspiciadas por el II Concilio Vaticano en PO, 10 y están reguladas en el CIC, cc. 294-297. Su finalidad consiste principalmente en llevar a cabo obras pastorales peculiares o misionales en favor de diversas regiones o diversos grupos sociales. Se rigen por sus propios estatutos. Pueden ser cuerpos ministeriales de presbíteros y diáconos o constar del conjunto *ordo-plebs* (algunos autores, por razones muy atendibles, entienden que sólo pueden constituirse si constan de ese conjunto). Según esta última clase fue erigida en 1983, por la const. ap. *Ut sit*, la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei.

b) Otro tipo es el propio de la Misión de Francia, erigida en 1954 por la const. ap. *Omnium Ecclesiarum* como cuerpo ministerial de presbíteros con la forma jurídica de prelatura territorial de Pontigny. Su finalidad es proveer a las diócesis de Francia de presbíteros que ejerzan una pastoral misionera en los ambientes descristianizados.

c) También son estructuras complementarias los ordinariatos castrenses (cfr. const. ap. *Spirituali militum curae*). Su delimitación es personal. El

Ordinario puede no estar ordenado de obispo, lo que manifiesta que su capitalidad —propia y ordinaria— es prelatía o semiplena.

d) Se pueden considerar, asimismo, entre las comunidades complementarias con pueblo cristiano algunos ordinarios, como los *Ordinarios para fieles de ritos orientales en territorio de rito latino*, también denominados *ordinarios rituales*. Son erigidos mediante decreto de la Congregación para las Iglesias orientales y de ella dependen. Sin embargo, el ordinario que está al frente es de rito latino. Son circunscripciones de carácter mixto, personales y territoriales. Hay un elemento personal de base (el rito), pero también es relevante el domicilio de los fieles en un país determinado. También pueden mencionarse aquí los *ordinariatos para anglicanos recibidos en la Iglesia católica* (cont. Ap. Anglicanorum coetibus, de 4-XI-2009).

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *La función pastoral de los obispos*, Salamanca 1967.
- P. ANCIAUX, *L'Épiscopat dans l'Église*, Mechliniae 1963.
- J. I. ARRIETA, *El Ordinariato castrense*, en «Ius canonicum», XXVI (1986), pp. 731ss.
- , *Diritto dell'Organizzazione ecclesiastica*, Milano 1997.
- , *Le circoscrizioni personali*, en «Fidelium iura», 4 (1994), pp. 207-243.
- , *Voz Ordinariato personal para fieles anglicanos recibidos en la Iglesia Católica*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. V, Pamplona 2012, pp. 814-819.
- , *Voz Prelatura personal*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. VI, Pamplona 2012, pp. 389-399.
- W. AYMANS-K. MÖRSDORF, *Kanonisches Recht*, vol II, Paderborn 1991, pp. 313ss y 736-755.
- , E. BAURA (ed.), *Estudios sobre la Prelatura del Opus Dei*, Pamplona 2009.
- U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato nel Cap. III della costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*, Roma 1968.
- W. BERTRAMS, *De potestatis episcopalis exercitio personali et collegiali*, en «Periodica», 53 (1964), pp. 455ss.
- CORECCO, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale*, en «La Scuola Cattolica», 96 (1968), pp. 107ss.
- A. CATTANEO, *Voz Iglesia particular*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. IV, Pamplona 2012, pp. 386-390.
- A. DE FUENMAYOR, *Escritos sobre prelaturas personales*, 2ª ed., Pamplona 1992.

- A. DE LA HERA, *Comentario a los cc. 381-390*, en A. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (coords. y dirs.), *Comentario exégetico al Código de Derecho Canónico*, II/1, 3ª ed., Pamplona 2002, pp. 733-768.
- FERROGLIO, *Circonscripciones ed enti territoriali della Chiesa*, Torino s. f.
- V. GÓMEZ-IGLESIAS, A. VIANA, J. MIRAS, *El Opus Dei, prelatura personal*, Pamplona 2000.
- F. GOYRET, *El obispo, pastor de la Iglesia. Estudio teológico del «munus regendi» en Lumen gentium 27*, Pamplona 1998.
- J. L. GUTIÉRREZ, *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, Pamplona 1987.
- , *De praelatura personali iuxta leges eius constitutivas et C. I. C. Normas*, en «Periodica», 72 (1983), pp. 71ss.
- , *De Ordinariatus militaris nova constitutione*, en «Periodica», 76 (1987), pp. 189ss.
- V. GÓMEZ-IGLESIAS, *Comentario a los cc. 391-402*, en A. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (coords. y dirs.), *Comentario exégetico al Código de Derecho Canónico*, II/1, 3ª ed., Pamplona 2002, pp. 769-821.
- , *Voz Obispo diocesano*, en JAVIER OTADUY-ANTONIO VIANA-JOAQUÍN SEDANO (coordinadores y directores), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. V, Pamplona 2012, pp. 647-653.
- M. GRICHTING, *Die Umschreibung der Diözesen: die Kriterien des II. Vatikanischen Konzils für die kirchliche Zirkumskriptionspraxis*, Frankfurt 1998.
- J. HERVADA, *Introducción al Título IV de la Parte I del Libro II y comentario a los cc. 294-297*, en A. MARZOA-J. MIRAS-R. RODRÍGUEZ OCAÑA (coords. y dirs.), *Comentario exégetico al Código de Derecho Canónico*, II/1, 3ª ed., Pamplona 2002, pp. 400-419.
- , *Aspetti della struttura giuridica dell'Opus Dei*, en «Il diritto ecclesiastico», 97 (1986), pp. 410-430.
- J. HERVADA-P. LOMBARDÍA, *Sobre prelaturas personales*, en «Ius canonicum», XXVII (1987), pp. 11-76.
- R. JULIÁN REY, *El obispo diocesano en la génesis de la «Lumen Gentium»*, Pamplona 1977.
- G. LO CASTRO, *Le prelature personali per lo svolgimento di specifiche funzioni pastorali*, en «Il diritto ecclesiastico», 94 (1983), pp. 85ss.
- , *Le prelature personali. Profili giuridici*, seconda edizione, Milano 1999.
- P. LOMBARDÍA, *Lecciones de Derecho Canónico*, Madrid 1984.
- B. MALOKO-MANA, *Le «munus regendi» de l'évêque diocésain comme «munus patris et pastoris» selon le Concile Vatican II*, Roma 1999.
- J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La configuración jurídica de las Prelaturas personales en el Concilio Vaticano II*, Pamplona 1986.
- M. MIDALI, *La Chiesa particolare: prospettiva teologica*, en «Apollinaris», 56 (1983), pp. 499ss.

- J. MIRAS, «*Prelatus*»: de Trento a la primera codificación, Pamplona 1998.
- , *Organización territorial y personal: fundamentos de la coordinación de los pastores*, en «*Fidelium iura*», 8 (1998), pp. 385-424.
- E. MOLANO, *Derecho Constitucional Canónico*, Pamplona 2013, pp. 353-389.
- M. MORGANTE, *La Chiesa particolare nel Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*, Milano 1987.
- U. MOSIEK, *Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche*, II, Freiburg im Breisgau 1978.
- C. POZO, *La teología del Episcopado en el capítulo de la Constitución «De Ecclesia»*, en «*Estudios Eclesiásticos*», 40 (1965), pp. 139ss.
- P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y prelaturas personales*, 2ª ed., Pamplona 1986.
- H. SCHAUF, *Das Leitungsamt der Bischöfe*, en «*Annuario Historiae Conciliorum*», Suppl. 2, München 1975.
- H. SCHWENDENWEIN, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung*, Graz 1983.
- A. SOUTO, *La potestad del obispo diocesano*, en «*Ius canonicum*», 7 (1967), pp. 365ss.
- , *Aspectos jurídicos de la función pastoral del obispo diocesano*, en «*Ius canonicum*», 7 (1967), pp. 119ss.
- , *Estructura jurídica de la Iglesia particular: presupuestos*, en «*Ius canonicum*», 8 (1968), pp. 121ss.
- W. H. STETSON-J. HERVADA, *Personal Prelatures from Vatican II to the New Code*, en «*The Jurist*», 45 (1985), pp. 379ss.
- E. TEJERO, *La estructura sacramental de la Iglesia particular y su plenitud en la «communio catholica»*, en «*Ius canonicum*», XXXIV (1994), pp. 25-53.
- VIANA, *Territorialidad y personalidad en la organización en la organización eclesial. El caso de los ordinariatos militares*, Pamplona 1992.
- , *Organización del gobierno en la Iglesia*, 3ª ed., Pamplona 2010.
- , *Introducción al estudio de las prelaturas*, Pamplona 2006.
- J.R. VILLAR, *La capitalidad de las estructuras jerárquicas de la Iglesia*, en «*Scripta Theologica*» 23 (1991), p. 961-982.
- F. VISCOME, *Origine ed esercizio della potestà dei vescovi dal Vaticano I al Vaticano II. Contesto teologico-canónico del magistero dei «recenti Pontefici» (Nota Explicativa Praevia 2)*, Roma 1997.